STORIA
DELLA FILOSOFIA

PER

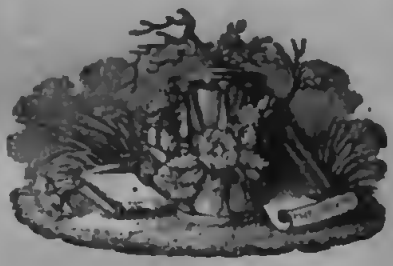
LORENZO MARTINI.

ALTRI DISCORSI

CHE POSSONO FAR SEGUITO ALL' OPERA COLL' EGUAL TITOLO

PUBBLICATA DALLO STESSO AUTORE NEL 1838

Volume Primo



Milano

Tipografia e Libreria Pirotta e C.

1840.

Digitized by Google

STORIA

DELLA FILOSOFIA

Digitized by Google

Digitized by Google

STORIA
DELLA FILOSOFIA

PER

LORENZO MARTINI

ALTRI DISCORSI

CHE POSSONO FAR SEGUITO ALL' OPERA COLL' EGUAL TITOLO

PUBBLICATA DALLO STESSO AUTORE NEL 1838

VOLUME PRIMO

MILANO
TIPOGRAFIA E LIBRERIA PIROTTA E C.
Contrada di Santa Radegonda Num. 964

Digitized by Google

Digitized by Google

AL BENIGNO LETTORE

Io aveva divisato di dare una storia compendiosa della Metafisica sino a' tempi presenti: il che feci ne' due volumi testè pubblicati. Ma ogni giorno si vanno stampando nuove scritture relative: perciò crederei di far cosa non discara con presentarne la disamina. Non sarà una stessa opera continuata, ma una serie di opere collegate. Così potrà chicchessia scegliere quanto vorrà. Le singole opere verranno intitolate Corsi: *ciascun corso sarà di due volumi. Si presuppone che i due primi volumi abbiano il titolo di* Corso primo: *quindi al presente si apporrà quello di* Corso secondo. *Mi atterrò pur sempre al medesimo metodo; solamente in qualche discorso (così volendo la materia) o vi sarà una sola parte, perchè espongo solo le mie opinioni; o vi sarà un avvicendamento tra gli autori comentati e le mie osservazioni. Si troverà l'esposizione de' pensamenti metafisici di Davide ed Omero. Non è punto già che io ritorni indietro, o creda di fondare la Metafisica su di loro: il mio intendimento è solo di ap-*

Digitized by Google

poggiare le mie opinioni sulla Rivelazione e sulla Tradizione presso gli Ebrei e presso i Gentili; finalmente su certe nozioni e tendenze innate. Il che meglio si intenderà nel decorso dell'opera.

Da qualche tempo si vede una tendenza agli studj gravi e severi. Non pochi giovani già mostrano fastidio de' romanzi: facciam sì che il numero de' magnanimi si accresca. L'unico scopo che m'induce a scrivere la storia della filosofia si è di contribuire alla grand'opra, per quanto la povertà del mio ingegno il consente.

Digitized by Google

DISCORSO PRIMO

ROSMINI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Il dottissimo Rosmini, cotanto benemerito della metafisica, indirizza tutte le sue inquisizioni al perfezionamento dell'uomo: ed il perfezionamento dell'uomo ragguarda specialmente a' costumi. Una delle scritture in cui applica direttamente la scienza alla pratica è quella cui impose il titolo di *Antropologia in servigio della scienza morale*. Noi qui ci accingiamo a presentarne un sunto. La teoria, dic' egli, vuol essere applicata: e, quel che più rilieva, vuol essere applicata senza commettere errore. Per non commettere errore, conviene conoscere il soggetto cui debbe applicarsi: siffatto soggetto è l' uomo. L' antropologia pertanto de' esserci di guida a contemplare l' uomo morale. L' antropologia è vastissima: ma ci è consentito di limitarci a que' punti che possono rischiarare la scienza dell' uomo morale. Si abbia presente che tutti i nostri studj debbono tendere a renderci virtuosi, affinchè conseguiamo il nostro fine. Non si può assolutamente disgiungere la speculativa dalla pratica. Gli antichi esigevano ne' sapienti altezza di mente e integrità di costumi. La scienza vuol essere piena ed effettiva. I moderni fecero divisioni e suddivisioni: il che fu baldanza, fu crudeltà. Del senno umano sen' fece macello. Facciansi pur divisioni, chè danno chiarezza alle co-

Digitized by Google

gnizioni, ma non se ne disconoscano le corrispondenze. Il metodo moderno debb' essere associato all' antico. Non si trascuri l' astratto, non il concreto: quello è l' orditura delle scienze, questo ne è la trama. Rosmini fa precedere la parte astratta alla concreta. L' uomo debb' essere considerato nella sua natura e nelle sue relazioni con Dio. La natura dell' uomo si desume dall'osservazione de' fatti sì interni, che esterni. Le relazioni che ha con Dio si ricavano dalla tradizione. Ciò premesso, prima di farsi a considerare l' uomo, propone ancora due postulati. Il primo è: L' ente è noto per sè stesso, il primo noto, perciò indefinibile; è il lume della mente, idea, essenza e forma del conoscere. Il secondo postulato è: Sentimento importa sperienza, anch'essa indefinibile. L' idea dell' ente ed il sentimento sono i due elementi primigenj dello scibile. Tutte le definizioni, tutte le argomentazioni si possono, si debbono ridurre a' due suddetti elementi: non si può più scomporre i medesimi, chè sono primigenj. L' uomo si può definire: Soggetto animale, intellettivo, volitivo. *Intellettivo* esprime dotato dell' intuizione dell' ente: *Volitivo* esprime operante secondo l' animalità e l' intelligenza. Platone definì l' uomo intelligenza servita da organi. De-Bonald si attenne a Platone. L' uomo, secondo Aristotile, è un animale ragionevole. La definizione di Platone è difettuosa, perchè non determina il legame o nesso tra l' intelligenza e gli organi. Un angelo che si valesse d' un corpo, stromento, senza informarlo di sè, si potrebbe comprendere nella definizione platonica. La definizione aristotelica è difettuosa, perchè non fa parola della parte volitiva. Rosmini ama meglio definir l' uomo animale intellettivo, che animale ragionevole; perchè l' intelletto è anteriore alla ragione. La Scuola seguì la definizione di Aristotile: anzi tolse a ravvalorarla, avvertendo che l' angelo è un ente intellettivo, ma non ragionevole. La quale considerazione non divolge punto il nostro scrittore dal definire

l'uomo animale intellettivo. Romagnosi credette che nella definizione dell'uomo si debba tenere in conto la sensibilità: al che Rosmini oppone che la sensibilità pende dall'intelletto, dalla ragione, dalla volontà; epperciò non è un elemento primigenio. Si pretende che Platone abbia pur definito l'uomo animale risibile: e qui il nostro Italiano riflette che sebbene il riso sia esclusivo all'uomo, è tuttavia effetto dell'intelligenza e degli affetti. Alla definizione aristotelica si può ancora opporre che la ragionevolezza non è nell'uomo solo un attributo dell'animalità; non è un attributo del soggetto uomo. S. Tomaso disse che l'anima è forma del corpo: ebbe per sinonimi *forma del corpo, forma dell'uomo.* Ma poichè l'intendere è un atto independente dal corpo, ricorse a questa distinzione: l'anima intellettiva è forma del corpo per la sua essenza, e non per l'atto dell'intendere. Egli è proprio dell'intelletto intuir l'ente: l'intelletto umano intuisce da principio l'ente indeterminato: la nozione dell'ente indeterminato è imperfetta; perfetta è la nozione dell'ente determinato. Per questo l'antichità disse che l'uomo occupa l'ultimo grado della intelligenza. Dunque ripetasi che l'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo. Ora scomponiamo il soggetto, uomo, ne' suoi principj. Essi sono due: il primo è l'animalità; l'altro è la spiritualità, la quale comprende l'intellettivo e il volitivo. Dappoichè avremo esaminato il corpo e lo spirito, cercheremo ciò che insieme gli unisce. Rosmini propone cinque definizioni: 1.° L'animale è un essere individuo materialmente sensitivo e istintivo. 2.° La vita animale è l'incessante produzione del sentimento corporeo e materiale. 3.° La vita, in quanto si attribuisce al principio sensitivo od anima, è lo stesso sentimento corporeo o materiale. 4.° La vita, in quanto si attribuisce al corpo, è l'atto con cui il corpo, operando sull'anima, vi produce il sentimento materiale. 5.° La vita, in quanto si attribuisce al corpo anatomico, è l'incessante produzione

de' fenomeni extra-soggettivi che precedono, accompagnano e seguono il sentimento materiale.

Le facoltà dell' animale dividonsi in passive ed attive. Il sentimento è passivo, l' istinto è attivo. Il sentimento si divide in fondamentale ed acquisito od accidentale: anzi vi sono più sentimenti della seconda specie. Tutti sono modificazioni del sentimento fondamentale. Dividonsi in non figurati e figurati. L' animale ha per carattere essenziale il sentire. Questa voce la pigliano in tal senso Linneo e Buffon. Cabanis per sentire intese rispondere agli stimoli: ma questa mutazione apporta ambiguità: è perciò da sfuggire. Egli con molti altri riflette che vi sono animali privi di senso: ma Rosmini risponde che se sono animali, hanno senso, e se non hanno senso, non sono animali: che in conseguenza la questione si riduce a determinare se un dato essere sia animale o no. Per anima debbesi intendere un chè diverso da ciò che le forze materiali possono operare: ora la sensazione è un fenomeno distinto dal movimento fisico. Con ragione Sacchi condanna Brown dell' avere stabilito un' analogia tra gli animali e le piante: le piante non vivono, prendendo il termine di *vita* nel medesimo significato. La facoltà di sentire spetta all' anima e non al corpo. Questo è sensifero, e non senziente. Anima e corpo sono due principj essenzialmente diversi ed opposti. Aristotile definì l' anima un atto del corpo organico; definizione falsissima; perocchè l' anima non è un atto, non un modo del corpo organico; ma un principio di proprio genere. Si può ben dire che l' anima trae il corpo organico in un atto che prima non aveva: sotto questo rispetto S. Tomaso disse che l' anima è il primo principio della vita. L' atto del corpo indotto dall' anima si può chiamare *animazione*, ma non *anima*. Tutte le definizioni che danno della vita i fisiologi non presentano che fenomeni extra-soggettivi, effetti e segni della vita; mentre la vita consiste in quella virtù che ha il corpo di operare sul soggetto che abita in

esso, e produce il sentimento della vita. Si conosce la vita o pei fenomeni che soggiacciono all' osservazione esterna, o pei fenomeni che soggiacciono all'osservazione interna. Questa si riferisce solo al proprio corpo. I fenomeni esteriori sono fallaci: in fatti non possiamo giudicare se un corpo sia vivo o morto. Ne abbiamo un argomento nell' asfissia, o morte apparente. I corpi naturali si possono spartire in due grandi categorie o classi: 1.° esseri extra-soggettivi insensitivi; 2.° esseri soggettivi sensitivi. Ma è possibile, anzi probabile, che sianvi corpi incitabili e contrattili e non sensitivi. Tali sono i zoofiti. Dunque la classe degli esseri extra-soggettivi si potrà dividere in tre regni: 1.° minerali inorganici; 2.° vegetali organici di primo genere; 3.° irritabili organici di secondo genere. L'irritabilità non ha punto bisogno di essere accompagnata dalla sensitività: gli organi della sensitività sono in gran parte divisi dagli irritabili; e l'irritabilità dura nel corpo in cui già cessò ogni senso. Egli è indubitato che il fenomeno dell'elasticità è simile alla contrattilità animale. Brown derivò dall'eccitabilità animale tanto l'irritabilità, quanto la sensitività. Marzari dimostrò essere essenzialmente diverse, epperciò non potersi ridurre ad un solo principio. Il termine di *vita* si prese in tanti diversi significati, che non sappiamo più intenderci. Needham col microscopio all'occhio asserì che la vita degli animali non differisce che di un grado da quella delle piante. A Zimmermann sembra garbare siffatta sentenza. Dicesi color vivo, acqua viva, forza viva. Rosmini non vuole entrare in litigio, se qualcuno voglia appellare vita ogni attività: pretende solo che detta vita non si confonda colla vita soggettiva, la quale è riposta nel sentimento. Bichat divise la vita in animale ed organica: ma converrebbe conoscere i sintomi certi delle sensazioni. Tale non è la contrattilità; non tali l'elasticità, l'estensibilità, il turgore. Come Bichat ammise due vite, ammise pur due sensitività e due contrattilità. La differenza che

passa tra la sensitività animale e l'organica è questa: nella vita organica la sensitività è la facoltà di ricevere un'impressione; nella vita animale la sensitività è la facoltà di ricevere un'impressione, e di tramandarla ad un centro comune. In amendue i casi si parla di impressioni: ma anche i corpi inorganici e morti ricevono impressione; e quest'impressione si propaga pure ad un centro materiale. Bichat ammette due sensitività, come si è detto: e poi dice che dalla sensitività animale procedono le sensazioni: e perchè non procedono sensazioni dalla sensitività organica? Ossia perchè non ammettere sensazioni organiche? Perchè non dividere le sensazioni in animali ed organiche? La sensitività animale, secondo Bichat, non differisce dall'organica se non per una maggior dose. In fatti certe parti nello stato di sanità non sentono, ossia non hanno sensazione, e sentono nello stato morboso. Nella morte violenta cessa tosto la sensitività animale, ma continua per qualche tempo l'organica. E veramente la parti tocche dagli stimoli muovonsi ancora. Ma qui avvi un'assurdità. Come? Dopo la morte le parti ancor vivono? Da che si argomenta che vivono? Dalla loro sensitività. Da che si argomenta la loro sensitività? Da' movimenti. Ma i movimenti possono venir prodotti dalla contrattilità; e la contrattilità può esistere indipendentemente dalla sensitività. Rosmini prende a dimostrare che il principio senziente è inesteso, e per conseguenza non si può confondere il principio sensifero col principio senziente, il che si ridurrebbe a confondere il corpo coll'anima.

Il primo suo argomento è questo. Il corpo è composto di parti: ciascuna parte esiste fuori di ciascun'altra: se la sensitività fosse una proprietà animale del corpo, ciascuna parte, anzi ciascun atomo sarebbe senziente, ma mentre sentirebbe sè stesso, non sentirebbe le altre parti. Dunque l'esteso non può sentire l'esteso: ma il sentimento si riferisce all'esteso; dunque il principio senziente non è qualità essenziale della

materia, ma è attributo d'un soggetto semplice non materiale; in somma d'uno spirito, dell'anima. Di qui l'autore deduce due corollarj: 1.° l'anima non potersi paragonare, siccome alcuni fecero, al punto de' matematici; 2.° non avere alcuna sede nel corpo. Il punto non è che l'estremità della linea: non è che una relazione, non è un ente reale. Se l'anima non è un punto, non può aver sede: dunque non esiste nè in una parte del corpo, nè in tutto il corpo. Dunque la relazione dell'anima al corpo è sol relazione di azione e passione. La semplicità del principio senziente è ravvalorata da un'altra dimostrazione. Gli organi sensorj sono od appajati, o divisi in due parti le quali possono riguardarsi come due organi distinti: difatto un solo è sufficiente a dare intera la sensazione, e spesso opera ancora mentre l'altro è insensitivo per paralisi: dunque le impressioni sono due; e tuttavia la sensazione è una. Una campana può essere sonata da due; non dà perciò due suoni, ma un solo. Similmente il principio sensifero può far varie impressioni, mentre il principio senziente prova una sola sensazione. Nè varrebbe opporre che le sensazioni sono due, ma il tatto corregge l'errore degli occhi o di altri sensi: perocchè si addomanderebbe una qualche sperienza; e per altra parte il tatto non confonderebbe le due sensazioni, qualora avessero luogo, ma attesterebbe che sono prodotte da un oggetto solo. Dunque la sensazione è una, mentre l'impressione non è una: dunque il principio senziente è semplice; mentre il principio sensifero è esteso. Frapponendo il nostro Filosofo l'esempio de' nervi ottici per dimostrare la sua proposizione, entra nelle quistioni: Se detti nervi si congiungano o no; se sieno composti di più filamenti, o sieno capaci di un vario movimento nelle varie loro parti secondo la lunghezza. Egli è d'avviso che non vi sia congiunzione, e che sieno composti di parecchi nervetti. Si è per molti preteso che gli oggetti esterni dipingano immaginette nella retina, e che

esse vengano poi trasmesse al comune sensorio: e a conferma di loro asserzione recarono in mezzo la sperienza che ciascuno può fare fissando lo sguardo negli occhi altrui. Al che riflette Rosmini, come eglino forte s' ingannino. Egli è provato che i colori non esistono, ma sono mere nostre sensazioni; dunque i colori che veggiamo nell' occhio altrui sono sensazione nostra propria. La luce nella retina non fa che eccitar movimenti: questi movimenti possono essere molti e moltiplici; e tuttavia la sensazione è una. Dunque il principio senziente è inesteso. Dicasi lo stesso dell' orecchio. Le oscillazioni sono molte nel corpo sonoro, molti sono i movimenti ne' nervi acustici; e tuttavia una sola è la sensazione. Nel suono acutissimo le oscillazioni sono 16,284: non vi sono per questo altrettanti toni: il tono è uno. Finalmente il principio senziente può in uno stesso tempo aver molte sensazioni, tanto spettanti al medesimo organo sensorio, quanto a molti, od anco a tutti. Dunque non può che essere semplice: altrimenti ciascun principio senziente sentirebbe le proprie sensazioni, e non le altre. Dunque l' identità del principio senziente nel concorso di molte sensazioni ne pruova la semplicità, l' immutabilità. Dopo aver Rosmini dimostrata la semplicità del principio senziente, si accinge ad esaminare il rapporto che esiste tra il principio senziente ed il principio sensifero. E innanzi tratto ragiona de' sentimenti. Vi ha un sentimento che non è vista, non suono, non gusto, non odorato, non tatto: e vien detto dai fisiologi *cenestesi*, che esprime *senso universale*, e da lui *sentimento fondamentale*. E poichè egli ammette un sentimento fondamentale intellettivo, dà a quello il nome di sentimento fondamentale corporeo. Il carattere di tal senso si è l' estensione. Esso era già stato con tutta chiarezza proposto da Venturi: ma non fu udita la sua voce, perchè Locke aveva sedotti i filosofi. In que' tempi Kant proponeva la sua dottrina; attribuiva alle sensazioni acquisite lo spazio.

Ma si notò che l'estensione di Kant è ideale, e non reale; che è soggettiva, e nulla più, che non suppone precedere altro sentimento. Egli è a credere che Venturi nulla sapesse di Kant, chè in allora non erano ancora passati in Italia i suoi insegnamenti. Del resto, il nostro Italiano, come si scorge, ebbe sull'estensione relativa al sentimento fondamentale idee affatto proprie. Il sentimento fondamentale adunque è il primo, è innato: succedono sensazioni che si diranno secondarie, e sono due, piacere e dolore. Sin qui non si ha estensione figurata; ma solo un vario modo del sentimento fondamentale senza distinzione di limiti. Vengono in terzo luogo i sentimenti corporei con estensione figurata. A percepire i limiti d'un corpo è necessario percepire un chè di più: dunque a percepire i limiti del nostro corpo si richiede che percepiamo alcunchè fuori di esso. Si vede come non si debbano confondere spazio limitato e limiti dello spazio. Uno spazio può esser limitato senzachè se ne conoscano i limiti. Nel sentimento fondamentale si sente uno spazio limitato, ma non si sentono i limiti: per sentir questi è necessario sentire un chè fuor di noi. Nel sentimento fondamentale lo spazio è solido; ne' sentimenti figurativi superficiale. E qui si ha un nuovo argomento in favore della semplicità del principio senziente. I sensi non rappresentano che superficie: eppure noi abbiamo idea di tre dimensioni: convien dunque dire che questa idea si ha per un principio incorporeo. Si è detto e si dice tuttavia che l'anima sente nel cervello e riferisce le sensazioni alle estremità de' nervi. Qui pigliasi gabbo. La comunicazione tra il cervello e le parti è una condizione necessaria alla sensazione; ma non ne segue che l'anima senta nel cervello. A mantenere corrispondenza tra il sentimento fondamentale, i sentimentinon figurati e i sentimenti figurati, fu data una ritentiva sensuale. I sentimenti figurati possono conservar la

medesima posizione, e tuttavia percepire grandezza amplissima mediante il movimento. Avvi molta relazione tra la vista ed il tatto: la sensitività ottica è circoscritta alla pupilla. Il tatto non può per sè estendersi oltre i limiti del corpo; ma il tatto può ampliare la sensazione della vista, inquantochè induce a conoscere che l'oggetto visivo esercita su di esso una impressione più estesa. Ma per percepire un'estensione maggiore è necessario o che muoviamo il nostro corpo, o l'oggetto produca sul tatto sensazioni diverse. Così una canna non nodosa ed ugualmente liscia fatta passare su d'una parte di cute non darebbe la cognizione di sua lunghezza: al contrario la dà, quando sia notata di nodi, o sia ora liscia ed ora scabra. Ora da impressioni diverse e aventi un certo limite, e dall'avere una percezione di maggior estensione, si deduce che il principio senziente è quello che le riunisce, ed è semplice. Il nostro corpo può esser considerato sotto due aspetti: soggettivamente ed extra-soggettivamente. Il corpo extra-soggettivo ed il corpo soggettivo riguardansi come due entità aventi gli stessi limiti, e per lo più la medesima estensione. Il corpo extra-soggettivo si divide in reale e fenomenale. Il primo si considera come una forza modificatrice dell'anima. Il corpo extra-soggettivo fenomenale è quella stessa forza, ma operante mediatamente sull'anima. Dunque la differenza si è, che nel reale l'influenza è immediata, nel fenomenale è mediata. Il corpo extra-soggettivo fenomenale vien detto da Rosmini *corpo volgare, corpo anatomico*. Il corpo soggettivo ed il corpo extra-soggettivo non procedono sempre parallelamente. Una spina punge un dito; il dolore è limitato a' nervi del dito leso; eppure l'impressione si fa su molte altre parti, e il movimento si propaga insino al comune sensorio. Il dolore locale è fenomeno soggettivo; gli altri extra-soggettivi. A prima giunta e' parrebbe assurdo riguardare come extra-soggettivi certi mutamenti che occorrono dentro il corpo.

Ma Rosmini riflette che sono contemplati, quali veramente sono, come cagione del sentimento. Qui dobbiamo ammirare la provvidenza di Dio dell'aver disposte le cose per modo che l'uomo percepisca spazj figurati onde sviluppare il suo intendimento, e procacciarsi comodi della vita. Le superficie del corpo meritano molta considerazione. Santanelli le denominò leve organiche della vita. Fra la cute e la membrana mucosa del canale cibario passa una stretta corrispondenza. Donnè notò che la pelle secerne un umore acido, e la membrana mucosa un umore alcalino; volle che quell'acido e quell'alcalino producano correnti elettriche. Matteucci pretende al contrario che le correnti elettriche sieno cagione delle secrezioni, e non effetti, perchè dopo morte cessano le correnti elettriche, mentre persistono l'acidità e l'alcalinità. Anzi le correnti elettriche pajono un effetto della vita. I sentimenti sono locali, tanto nella superficie esterna del corpo, quanto nell'interna. Ma però nell'esterna la località si può più facilmente determinare. Al che conferiscono l'uso della vista e del movimento, specialmente delle mani. Rosmini racconta un fatto assai curioso. Un vecchio soleva in chiesa adagiare uno de' piedi sul ginocchio dell'altro piede: un giorno l'adagiò sul ginocchio del vicino, nè si accorse dello sbaglio se non quando si alzò per uscire. Se un uomo non si fosse mai toccato all'esterno, e fosse punto in una parte, sentirebbe in questa parte il dolore; ma non saprebbe in un modo preciso determinarla, perchè non si sarebbe ancora impratichito di conoscere la distinzione delle varie parti. Convien dunque distinguere due località delle sensazioni: località assoluta e località relativa. Percepiamo facilmente la località assoluta; ma a percepire la località relativa abbisogniamo di sperienza, specialmente della vista e del tatto. Altro è località delle sensazioni, ed altro è l'estensione che in alcune si osserva. Nella vista, ad esempio, avvi una grande estensione; anzi manca la lo-

calità fenomenale. L'anima riferisce le sensazioni, non a qualche parte del corpo, ma agli oggetti esterni. Vi ha pur sentimenti non locali, non estesi; tali sono i colori, i suoni, gli odori, i sapori. Ma qui si avverte che questi sensi hanno un chè di comune al tatto, e sotto questo rispetto hanno località. Nello stato morboso, ovvero quando per troppa forza producano irritamento, si mostrano affatto locali. Dunque nelle sensazioni distinguonsi la località, l'estensione, la qualità. Questa qualità in quanto le sensazioni hanno relazione al corpo anatomico, sono modificate dalla struttura degli organi, dallo stato sano o morboso, dal grado di naturale vitalità, dagli stimoli accidentali che mettono in atto detta vitalità. Conchiudasi che i mutamenti del corpo soggettivo e i mutamenti del corpo extra-soggettivo sono corrispondenti tra loro; che la loro corrispondenza non è quella che esiste tra cagione ed effetto, ma è una semplice concorrenza o parallelismo, e questo pure non è affatto perfetto: cosicchè le due serie di fenomeni procedono (non sempre, ma sovente) a paro. La craniologia e la frenologia vennero accusate di materialismo. Rosmini le difende da sì brutta taccia. I loro autori videro una certa relazione tra certe attitudini dell'anima e certe condizioni del cranio e del cervello; ma non pretesero che queste condizioni corporee sieno cagione di quelle attitudini dello spirito. Alcuni ebbero tal pretesa, e meritarono l'infame nome di *materialisti*.

II.

L'antropologia, presa in tutta la sua ampiezza, è la scienza dell'uomo; dunque tutte le discipline che ragguardano all'uomo sono altrettanti rami dell'antropologia. Ora dirò che tutti questi rami sono, per valermi di un vocabolo de' fisiologi, consenzienti; attalchè si comunicano tra loro le affezioni, cioè i lumi.

Sebbene non si possa spaziare per tutti i recessi delle varie scienze pertinenti alla contemplazione ed al governamento dell'uomo, giova tuttavia, e si può conoscere i principj generali. Il non aver fatto questo fu cagione di rallentamento e di errori nella fisiologia, nell'ideologia, nella morale. Si parla tuttodì di secolo del progresso: io punto no 'l veggo. Nell'uomo vuolsi considerare l'accordo tra la coltura dell'intelligenza e i costumi. Non basta fare scoperte nella speculativa; conviene applicare le cognizioni al vivere. Aggiungasi che le invenzioni delle navi a vapore e dell'illuminazione a gaz non sono scoperte tali per cui l'umanità debba aspettarsi cittadini più sapienti e più virtuosi. Io non disprezzo quei ritrovati, come mille altri somiglianti: vo' solo che non si mettano a paro le cose essenziali e quelle per cui si aumentino solamente i comodi del vivere socievole. Per progredire nella scienza è del massimo rilievo scegliere un buon metodo. Si sono proposte più divisioni di metodi; ma la divisione più seguíta si è in metodo analitico e metodo sintetico. Gli uni abbracciano il primo, altri il secondo. Io vorrei ammettere un solo metodo con due atti; ossia vorrei che costantemente si adoperassero e l'analisi e la sintesi. Rosmini divide il metodo in astratto e concreto. L'astratto corrisponde quasi all'analitico, e il concreto al sintetico. Io non posso accostarmi a lui. L'oggetto si presenta al nostro intelletto nel suo tutto; incominciamo a contemplare quale ci apparisce: poi passiamo a considerarlo nelle singole sue parti; infine torniamo ad una seconda sintesi; o, per dir meglio, facciamo la sintesi. E veramente il primo atto non può meritare il nome di sintesi: è mera intuizione d'un composto. Esaminiamo il modo con cui procede la nostra ragione nel suo sviluppamento, e vedremo che incomincia dal concreto. Nè ci è necessità che il filosofo proceda per via diversa. L'umana intelligenza può andare sino a certo punto nella sua conoscenza delle sue relazioni con Dio: e

il non poter procedere più oltre dimostra la necessità d'una rivelazione. Se non che questa è attestata dal fatto. Il primo postulato presuppone che si adotti il suo principio dell' idea innata dell'ente. Il più de' metafisici si avvisano che la mente si fa l'idea dell'ente mediante l'astrazione. È vero che Rosmini intende idea potenziale, e non idea attuale: ma siffatta distinzione non discioglie nè rallenta il gran nodo. Il potenziale facendosi attuale, non cresce. L'uomo debbesi definire soggetto animale, ragionevole, libero. Platone avrebbe dovuto tener conto del libero arbitrio. Nella definizione platonica l'uomo non si potrebbe confondere coll' angelo, perchè l'angelo non ha corpo: e qualora si supponga che si valesse d'un corpo, questo non sarebbe parte di lui. L'uomo dicesi meglio ragionevole che intelligente; perchè anche le intelligenze pure sono intelligenti, mentrechè la ragione è esclusiva all'uomo. La sensibilità è inerente all' animalità: non pende dall'intelletto, non dalla ragione, non dalla volontà libera. Per avere conoscenza degli oggetti esterni la sensibilità è prima a mettersi in atto. Il riso si scorge, sebbene imperfetto, in certi animali: per altra parte l'essenza dell'umanità debbesi desumere dalla ragione e dal libero arbitrio, che sono caratteri eminenti e manifesti. L'anima, come abbiamo altrove dimostrato, non è la cagione efficiente della vita, ossia il principio vitale. L'intendere è essenziale all' anima. Il sentimento, propriamente parlando, spetta all'anima, e non al corpo. Non si può dividere in sentimentale ed acquisito; si divida in fondamentale e particolare. Non si può stabilire come certo che i sentimenti particolari sieno modificazioni del fondamentale. Male Cabanis, calcando le orme di Bichat, pigliò il vocabolo di sensibilità per esprimere l'impressionabilità. L'anima vuol essere definita spirito che per certo tempo alberga nel corpo umano, ed è fornito d'intelligenza e libero arbitrio. Non basta dire che l'anima è un chè diverso da ciò che le forze materiali possono operare. La sen-

sazione, per valerci dell' argomento dello stesso Rosmini, è un effetto che non può venir prodotto da verun corpo. La sensazione è un effetto d'una facoltà dell'anima: ma l'anima è un ente spirituale: non è un effetto. Non si può negare un'analogia tra gli animali e le piante: sì queste che quelli godono di vita: e questa vita ha simili leggi; dico simili e non medesime. L'uso sancì di avere per sinonimi *sensifero* e *sensitivo*. Non so capire come l'autore in breve tratto chiami l'anima un chè diverso da ciò che le forze materiali possono operare, e stabilisca che l'anima non è un effetto, non un modo, ma un principio; cioè un ente. Ma in questo secondo passo avrebbe pur dovuto dare i caratteri dell'anima. I fisiologi non hanno mai pensato di dare una definizione della vita: essi si limitano a descrivere i fenomeni più principali. Se si trattasse della propria vita, l'uomo ne ha una conoscenza soggettiva; cioè sa, o, meglio, sente che vive: ma quando debbesi determinare se un corpo fuori di noi viva o no, siamo per forza costretti a rappresentarne i fenomeni extra-soggettivi. Un alunno m'interroga se un dato corpo sia vivo o no. Io non posso dirgli: Non sentite voi che vivete? ma debbo mettergli innanzi que' fenomeni da cui si argomenti della vita. Dunque gli dirò: Vedete come sotto l'influenza di altri corpi esso offre movimenti che non si possono dedurre dalle forze fisiche, chimiche, meccaniche: ora questo è proprio de' corpi viventi. Se mi domandasse nuovamente se sia animale e pianta, gli direi: Osservate come si muove di luogo a luogo, secondochè varie sono le esterne influenze: dunque è animale, perchè i caratteri dell'animalità sono la sensibilità e la facoltà locomotiva. La contrattilità presenta due modalità: l'una è associata alla sensibilità; l'altra all'impressionabilità non sensoria. La prima spetta a certe parti degli animali; la seconda alle altre parti di essi animali ed alle piante. Dunque la contrattilità non è un criterio di animalità: perchè sia tale, è necessario

che sia messa in atto senza agente esterno. Non ci è punto di somiglianza tra la contrattilità e l'elasticità. L'armonia degli atti vitali persuade che vi ha una sola forza vitale, un solo principio vitale: la diversità d'organismo può assai bene spiegare la differenza degli effetti. La vita degli animali non differisce solo di grado da quella delle piante, ma ne differisce di essenza. Gli animali hanno anima; e non l'hanno i vegetali. Il vocabolo *sintoma* esprime *accidente, coincidente:* ma poi i medici se l'appropriarono: da prima l'applicarono tanto alla malattia, quanto alla sanità; ma infine il limitarono alla malattia; talchè sintoma vale fenomeno morboso. Il nostro scrittore avrebbe fatto bene a seguitar l'uso. Stando pure all'uso, non diremo sensazione organica. Anche Bichat, il quale ammise la sensibilità organica, non dà il nome di sensazione all'atto della medesima. La sensibilità animale differisce essenzialmente dall'organica. Questa non si converte mai in animale naturale: le parti prive di sensibilità organica, troppo fortemente impressionate, dolorano; ma non acquistano mai la sensibilità animale, naturale o normale. Suppongasi un cieco in cui l'occhio si infiammi: si farà sdegnoso della luce, ma non acquisterà, nè ricupererà la facoltà di vedere. Non dicasi dosi, ma quantità: dosi è la quantità de' rimedj che si amministrano: esprime *quantità che si dà,* e siami lecita questa espressione, *dazione.* L'incrocicchiamento, o *chiasmo* de' nervi ottici, è tuttavia oggetto di contestazione; i più il negano. È una bella chimera dedurre i fenomeni della vita dall'elettricità. L'elettricità è uno stimolo; può svolgersi ne' viventi: ma non è il principio vitale.

DISCORSO II.

ROSMINI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

L'analisi del sentimento corporeo, secondochè insegna Rosmini, dà due elementi: il senziente ed il sentito: il primo è inesteso; esteso il secondo. I due elementi, considerati non in atto, ma in potenza, diconsi *sensitivo* e *sensibile*. Ma oltre al principio sensitivo ed al principio sensibile, conviene ammettere il principio *sensifero*. Questo non venne enumerato fra gli elementi del sentimento; perchè eccita bensì il sentimento, ma non ne fa parte. Il senso comune distinse il sensibile dall'anima, che è il principio sensitivo. Quanto al sensifero, il denominò sostanza del corpo, confessando che non si conosce. E poichè dove avvi il sensibile in atto è pure in atto la sostanza del corpo, attribuì a questa il sensibile come proprietà. I filosofi non seppero rettamente interpretare il senso comune. Gl'Idealisti ridussero i corpi esterni a sensazioni. Perciò meriterebbero anzi il titolo di Sensisti. Reid avvertì che gli uomini danno a' vocaboli colore e sapore ed altri simili due significati, esprimendo ora la sensazione ed ora il corpo percepito. Gli Scolastici si avvicinarono di più al pensare comune. S. Tomaso dice: Il corpo è nell'anima, anzichè l'anima nel corpo. Nell'atto del sentire il senziente ed il sentito si unificano. Il sensibile in atto è lo stesso senso in

Digitized by Google

atto; il che vuol dire che l'atto del senso termina nell'atto del sensibile. I Sensisti tengono per assurdo che un ente non possa esistere nell'altro; ed hanno un gran torto. È un fatto che il senziente inesteso contiene in sè il sensibile esteso, e contro a' fatti mal si fanno ipotesi. Certo se si parla di corpi, dove ci è un corpo non può esservene un altro: ma quando si parla di enti diversi, quali sono materia e spirito, non ci è veruna ripugnanza. Si è detto essere impossibile che l'uomo senta fuori di sè stesso, e si soggiunse essere impossibile che possa nel suo agire esser mosso da altro che dall'amor proprio. In tal modo si corruppe scienza e morale. Quel dire è di facile confutazione. Il corpo è diverso dallo spirito, ma non fuori di esso: amore importa amante ed amato. Gli Edonisti trovaronsi costretti ad ammettere un chè nell'amor proprio, che non è veramente amor proprio. Dissero che la virtù è amor proprio trasfuso al di fuori. *Corpo* e *materia* soglionsi scambiare: venivano distinti dagli antichi, e sarebbe bene che noi tornassimo in sull'orme loro. Rosmini ne descrive i caratteri distintivi. Il principio sensitivo è passivo, ma non è per questo inattivo: mentre patisce, agisce: si spande nell'estensione, che è la cosa sentita. L'anima nell'atto del sentire può farsi più o meno energica. Ma l'atto del sentire può esser modificato da cagioni straniere all'anima. Dicasi così l'atto del sentire: può essere modificato dalla parte dell'anima, dalla parte del sensibile. Nel concetto di corpo vi ha un principio agente nell'essere sensitivo, ed un'estensione del sentimento. Nel concetto di materia vi ha di più una forza che modifica l'estensione; forza independente dal principio senziente. Il sentimento corporeo non richiede un principio estraneo a sè: il sentimento materiale il richiede. Materia è l'agente estraneo che opera nel termine esteso del sentimento corporeo. Ma nel nostro corpo evvi un'azione, per cui parte dell'estensione del sentimento corporeo agisce sull'altra, independente-

mente dal principio senziente; perciò il nostro corpo dicesi materiale. Il sensibile è sufficiente a farci percepire il corpo: a farci percepire la materia si richiede ancora il principio sensifero. Altro è *materia del corpo*, ed altro *materia del sentimento*. Nel sentimento fondamentale vi ha e forma e materia. La forma è l'atto del sentire la cosa sentita, essendo termine all'atto del sentire e la parte materiale. Il sentimento corporeo non potrebbe esistere senza il sensibile: ma però a quello non è punto necessario il principio materiale di questo. Sensazione importa estensione: tolgasi l'estensione, la sensazione si annulla. La morte consiste nella sottrazione del sensibile al senziente. Qui Rosmini torna alla sua definizione della vita, che crede ravvalorata da quanto si è sin qui avvertito. La vita viene da lui definita *Continua produzione del sentimento corporeo e materiale*. Crede che si possa ommettere i due appellativi, e definire la vita *Incessante produzione di sentimento*. Secondochè vario è il sentito, ne risulterà varia vita. Il sentito esteso dà la vita corporea; il sentito esteso materiale la vita materiale; il sentito spirituale la vita spirituale. L'anima sensitiva vive pel sentimento: tolto il sentimento essa si estingue. Il corpo vive mentre produce il sentimento nell'anima: il principio sensifero agisce sull'anima e sugli organi sensorj. Colla prima azione produce il sentimento fondamentale; colla seconda gli altri sentimenti, come vista ed udito. La medicina si serve di due metodi: l'uno aspettativo, l'altro attivo. Nel primo si lascia operare la natura; nel secondo si applicano certi agenti i quali soccorrono alla natura. L'azione di questi agenti fu provata dalla sperienza. I fenomeni soggettivi sono collegati. Il principio senziente non è semplicemente passivo, anzi è attivo, e per questa sua attività muta il corpo extra-soggettivo. Vi ha pure armonia tra i fenomeni soggettivi e gli extra-soggettivi. La qual corrispondenza viene espressa da Ippocrate con quelle parole: *Consensus unus, conspiratio una*,

consentientia omnia: e da' moderni con queste altre che cadono infine al medesimo punto: *La ragione della maniera di essere di ciascuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme.* Kant attribuì a Cuvier la gloria di aver avvertito il consenso delle parti: Rosmini riflette che già Brown l'aveva benissimo espresso colla sua unica incitabilità. Dunque la medicina modifica il corpo extra-soggettivo per restituire allo stato di sanità il corpo soggettivo. L'osservazione dimostrò che a ciascun fenomeno extra-soggettivo corrisponde un sistema o serie di altri fenomeni extra-soggettivi, e che ad una serie succedono altre ed altre. In questo principio sono fondate la patologia e la terapia. Quanto si è sin qui detto, spettava alla terapia. Ora, venendo alla patologia, si nota che nelle malattie vi ha più ordini di fenomeni, gli uni procedenti da altri. I medici parlano spesso di malattie *sintomatiche* e di *stato irritativo*. Diconsi sintomatiche quelle malattie che sono effetto o segno di altra malattia nascente. Stato irritativo è quello che procede per lo più da qualche cagione locale. La medicina dee tendere a determinare il modo con cui succedonsi i diversi ordini o scaglioni di fenomeni. Egli è già dimostrato che le alterazioni de' solidi precedono le alterazioni degli umori: ma queste alterazioni umorali possono diventar cagione di altri fenomeni. Il sistema nervoso è il primo e precipuo: ma questo sistema è subordinato all'anima. Ora si cerca se l'anima operi in quanto è sensitiva, o per altra virtù. Rosmini è d'avviso che tutte le attività dell'anima si possano radicare in quella del sentire. La sensitività dà al corpo l'attitudine a produrre fenomeni extra-soggettivi; a dare il sentimento a parti che apparivano insensitive. Qui propone cinque quistioni: 1.° La sensibilità soggettiva è annessa alle molecole elementari del corpo, od all'organizzazione di esso? 2.° Vi ha forse diversi gradi di organizzazione, per li quali ne risultino varj sentimenti? 3.° Il corpo organizzato sentito è un solido,

od un fluido? O v'hanno parte i solidi ed i fluidi? 4.° Il termine del sentimento ha un assoluto bisogno di un centro, od almeno d'un accordo, e questo accordo può essere prodotto dal principio senziente? 5.° Al sentimento è forse necessario un movimento? Debbe questo essere continuo od armonico? Prima di farsi a sciogliere, protesta che l'assunto è di tutta difficoltà; ad un tempo soggiunge che la loro soluzione non è punto necessaria a raggiungere il suo scopo.

1.° Non possiamo arrivare alle ultime particelle od atomi del corpo organico: dunque non possiamo definire se la vita sia loro inerente. Si può tuttavia dire che la vita presuppone una composizione di atomi, un'organizzazione; ma dappoichè ci è la vita, essa penetra sino agli ultimi stami, agli elementi più semplici.

2.° La seconda questione similmente non si può diffinire in un modo preciso: perocchè non si può conoscere la varia complicazione di organizzazione; tuttavia si può fare le seguenti osservazioni. La materia, ossia il termine esteso della sensazione, può esser diminuita senza che ne venga abolita tutta la sensibilità. Magendie tolse ad un mammifero gli emisferj del cervello ed il cervelletto; l'animale diventò cieco, ma rimase tuttavia sensitivo a tutte le impressioni relative agli altri sensi: la sensitività nel vecchio diminuisce per gradi. Bichat notò che e' si riduce al solo sentire che si esiste: il qual sentimento non può essere che il sentimento fondamentale. La sensitività dura più lungamente negli animali di organizzazione meno complicata. Si estragga il cervello da una testuggine: si estraggano e cervello e cuore da una rana; conserveranno ancor per tempo notevole il sentire; il che appalesano co'loro movimenti.

3.° Venendo all'altra questione, Soemmering ripone il comune sensorio nell'umore contenuto ne' ventricoli del cervello; Lamark e Cuvier nel fluido nervoso; Rosmini avverte che il termine di *comune sensorio* è affatto improprio. Il sensorio comune de' esser semplice, epperciò

non può essere un organo corporeo; per altra parte Soemmering, e prima di lui Toffoli, indurirono il cervello, lasciandolo per qualche tempo immerso nell'alcool; poi ne fecero la sezione: notarono che i nervi non vanno mica a riunirsi in un punto. Rosmini propende a credere che il termine del sentimento sia nel sangue; e si appoggia a questi argomenti: 1.° Cessi il sangue di portarsi al cervello, questo muore: così dicasi delle altre parti? 2.° Gli organi che non ricevono sangue, ma umori bianchi, sono privi di sentimento. 3.° L'infiammazione apporta afflusso di sangue, ed accresce la sensitività: fa pervenire il sangue alle parti che prima non ne ricevevano, e le rende sensitive. 4.° Le passioni, come insegnò Bichat, non operano sul cervello e sui nervi, e tuttavia producono sentimento in parti che prima erano insensitive. 5.° Le-Gallois mozzava la testa ad animali, allacciava i vasi per impedire l'emorragía: il tronco continuò a vivere. Fece lo sperimento in animali appena partoriti: la morte non seguì che in quel tempo in cui sarebbe seguíta per impedita respirazione. Questo pensamento del sangue, come sede del sentimento, è antico. Empedocle ed Aezio l'accennarono. Porfirio è d'avviso che Empedocle l'abbia desunto da Omero. Tertulliano l'attribuisce agli Egizj. Leggiamo nel Levitico queste parole: *Anima carnis in sanguine est.* Rolando deriva i solidi da' fluidi.

4.° La quarta questione è questa: Se il termine del sentimento esiga l'unità. Rosmini è pel sì. Il che così prende a dimostrare. Al sentimento si ricerca identità: ora questa identità o si riferisce al principio senziente od alla materia, ossia termine esteso del sentimento. La prima identità non basta; anzi non si può concepire il principio senziente solo e separato dalla materia. Inoltre la continuità o si riferisce al tempo od allo spazio. La continuità di tempo risiede nel principio senziente; la continuità di spazio nella materia del sentimento. Kant disse lo spazio forma del senso interno, ed il tempo forma del senso esterno. Ma Rosmini soggiunse

che per concepire e spazio e tempo conviene ammettere spiriti. La continuità dee riguardarsi come mantenuta da una sostanza sola: ne' mammiferi non vi ha sentimento che dove vi ha sangue e nervi; dubita che molecole nervose esistano nel sangue e producano quella continuità. Intanto ammette una qualche varietà ne' sensi tratta dalla sostanza che è sede del sentimento; e fa consistere l'unità nell'armonia: ed a quest' armonia crede necessario un organo comune che non vuole si chiami *sensorio comune*, ma *organo comune del sentire*. L' organo comune può essere un solo; può essere multiplo. È multiplo in quegli animali che tagliati danno altrettanti animali individui. In ciò consiste pur la generazione: che si formi un nervo centro del sentimento. Potrebbe essere che molecole non sentite passassero ad essere sentite, inquantochè si mettano in continuità colle sentite. Stabilisce una differenza tra *unità* dell' animale ed *unicità* del medesimo. Fonda l' unità nella semplicità ed inestensione del principio senziente. Alla seconda dà tre fondamenti: il continuo dello spazio sentito; l' unità armonica nell'unione del corpo sentito sul principio senziente; identità di tempo relativa al principio senziente, ed identità di spazio relativa al corpo sentito. Quanto sin qui si disse, ragguarda agli animali, e non all'uomo. In noi l'unità ed individualità sono fondate sull' intelligenza.

5.° Rimane a cercare se il termine del sentimento sia un movimento continuo. Non vi ha dubbio che nel corpo animale occorrono continui movimenti: ma si cerca se detti movimenti sieno termini necessarj del sentimento, o producano e conservino la materia del sentimento. Rosmini è d' avviso che servano pure al primo scopo; del secondo non si può dubitare. Ad eccitare speciali sensazioni si esigono speciali stimoli: è a credere che si destino speciali movimenti. La specialità suddetta debbesi deri-

vare dall' affinità discretiva. Il nostro autore per *affinità discretiva* intende quella proprietà per cui varj organi animali secernono varj umori, od assorbono diversi materiali. Corrisponde alla sensilità organica: la qual denominazione non gli piace, perchè non avvi alcun sentimento. Propone due ricerche ai fisiologi: 1.° Il termine del sentimento è desso sempre un esteso in continuo movimento? 2.° L' attivazione od il movimento che occorre nelle parti sensitive ha leggi proprie, diverse dalle chimiche e dalle meccaniche, cosicchè debba chiamarsi attivazione o movimento animale? Fra il principio senziente ed il principio sentito, ossia tra la forma e la materia del sentimento, avvi un indissolubile nesso? Come potrebbe esservi principio senziente senza materia sentita? Come questa senza quello? Non si pretende che siavi il sentimento attuale; basta l' immaginato. In tal senso si debbono interpretare gli Scolastici dove dicono: *Materia est principium individuationis.* Tra l' uomo e gli animali vi ha questa differenza. L' anima di quelli non può star divisa dalla materia: non è così dell' anima umana. Il che si legge pure nel Genesi. Gli animali uscirono dalla terra compiti e vivi: al contrario Iddio dell' uomo cominciò a fare il corpo, e poi vi inspirò nella faccia lo spiro della vita. Nel corpo animale vi sono più forze: le meccaniche, le fisiche, le chimiche, le organiche, la vitale. Quest' ultima tende a conservare la materia del sentimento; tutte le altre le si oppongono; operano ciecamente; ossia non guardano più ad un corpo vivo, che ad un corpo non vivo. Le forze meccaniche si appalesano nell' urto delle parti; le fisiche nell'attrazione; le chimiche nell' affinità; forze organiche sono la contrattilità e la turgescenza. Tutte queste forze sono da Rosmini dette materiali brute ed extra-soggettive: la sensitività è una facoltà soggettiva. Quella lotta continua che occorre tra le forze brute e la vitale può denominarsi *antagonismo animale.* A conservare il cor-

po è destinata la nutrizione. Qui avvi un gran misterio: una materia bruta s'insanguina, s'incarna, si fa sensitiva. Si può concepir questo: le molecole brute prima mettonsi a contatto colle animate, poi si fanno loro continue. Per acquistare questa continuità si frappongono a' loro elementi, si confondono, si assimilano. Per un certo tempo le molecole, che in quel modo si assimilano, non solamente risarciscono le perdite; ma vi si aggiungono in maggior quantità. Si ha così l'accrescimento dell'animale. Quando la materia del sentimento si divide senza distruggersi, si hanno più individui animati. In ciò consiste la generazione. Ma come mai lo spirito può dividersi? Si risponde: altro è dividersi, altro moltiplicarsi: lo spirito si moltiplica, non si divide. Il principio senziente aderisce a tutte le parti della sua materia: quando la materia si divide in parti, ciascuna conserva il suo principio senziente: ossia il principio senziente continua ad esser presente nelle parti. Nel sentimento animale o corporeo il sentito è l'esteso e nulla più. Ciò che rende difficile il concetto si è che immaginiamo una radice al principio senziente. Non si pretende impossibile siffatta radice: ma se ci è, non è il principio senziente, il precede, e non ha individualità. L'atto di Dio è radice di tutte le cose, e tuttavia non diciamo che Dio sia le cose; questo è l'errore de' Panteisti. Nè si può dire che l'atto di Dio sia la radice immediata del sentimento. Quello è la radice ultima del tutto. Da quella radice procedono più altre che sono le cagioni intermedie. Quello che si è detto ci dimostra come si possa perfezionare la definizione della vita a misura che progrediscono le scienze naturali; ma però rimarrà immutato l'essenziale. Dunque ogni mutamento si ridurrebbe semplicemente all'accidentale. L'essenziale si è che l'animale ha il sentimento materiale. Tutte le altre qualità sono accidentali: e queste si potranno col tempo meglio conoscere. Si era tenuto per proprio degli animali il canale cibario: e

poi si conobbe che alcuni animali ne sono mancanti. Tali sono le spugne. Fra le modificazioni del sentimento fondamentale abbiamo la fantasia. Essa è la potenza che ha l' anima di rinnovare le sensazioni. L'anima può muovere le parti del suo corpo. Di qui procedono gli effetti de' patemi. Certi movimenti li fa instintivamente, come quelli dell' iride: ma può avvezzarsi a farli liberamente. La virtù fantastica dell'anima fu una prossima cagione della superstizione e dell' idolatria. La fantasia è specialmente notevole ne' sogni. A spiegare l' avvicendarsi del sonno e della veglia, Rosmini propone una sua congettura; ed è che i nervi soggiacciano all'avvicendamento di due movimenti; uno verso l'estremità esterna, l'altro verso l'estremità interna. Prima si sporgono in fuori quasi per andare in traccia di sensazioni: giunti al sommo di prolungamento, si stancano, si ritraggono indietro: dappoichè si sono ritratti al sommo, tornano ad allungarsi al di fuori. Questo alterno movimento incomincia dalla nascita. Verduc osservò che un suono od una forte impressione sulla cute, per cui altri venga scosso dal sonno, si sente più vivamente che nella veglia. Questo si può spiegare, dicendo che i nervi si sporgono in fuori con molta celerità. Ippocrate scrisse che i movimenti nel sonno dirigonsi all' indietro, il che consente appieno col perenne alterno movimento de' nervi immaginato da Rosmini. Le immagini non corrispondono sempre alle sensazioni, tanto in veemenza, che qualità. Questo dipende da che diverso è lo stimolo. Le immagini sono prodotte da uno stimolo interno, le cui leggi differiscono da quelle degli stimoli esterni. Il che vuol essere specialmente detto dello stato morboso.

II.

La severità di linguaggio veramente esigerebbe che si facesse differenza tra *sensitivo* e *sensibile:* ma l'uso,

Digitized by Google

che ha somma autorità, sancì altrimenti. Basta citare Petrarca e Redi, i quali dicono *sensibile* per *sensitivo*. Conviene tuttavia avvertire che il vocabolo *sensibile* si adopera pure a rappresentare il principio sensitivo, ma non si adopera la parola *sensitivo* ad esprimere l' oggetto impressionante. Così diciamo *retina sensitiva* e *retina sensibile;* ma non diciamo *luce sensitiva*. Rosmini all' elemento sensitivo ed all' elemento sensibile aggiugne l' elemento sensifero, che è il corpo. Elemento sensitivo è l' anima; elemento sensibile è l' oggetto esterno; elemento sensifero è l' apparato sensorio. Ma posto questo, avrebbe dovuto stabilire tre elementi, e non due. È ben vero che dice sentimento corporeo: ma se intendeva di fare astrazione dall' anima, poteva ammetterne due, ma doveva ammettere l' elemento sensifero, e non l' elemento sensitivo. E' dice che non enumerò il principio sensifero, perchè eccita bensì il sentimento, ma non ne fa parte. Non capisco. Se riguarda come elemento del sentimento l' oggetto esterno, ossia l' elemento sensibile, perchè non si dovrà connumerare l' apparato sensorio? Il sentimento, propriamente parlando, spetta all' anima. L' apparato sensorio e l'oggetto esterno non sono che condizioni causali, amendue della stessa importanza: dunque vogliono essere amendue contemplate. Non fa più parte del sentimento l'oggetto esterno che gli apparati sensorj; o, meglio, la loro azione. Il che è tanto più ragionevole, perchè l' autore dice sentimento corporeo. Direi quasi che si potrebbe escludere il principio sensitivo: perchè la proposizione si riferisce a ciò che è corporeo. Tali sono l' apparato sensorio e l' oggetto esterno. Avvertiremo che i fisiologi attribuiscono la sensitività all'anima, e quando dicono sensitività del corpo, intendono la facoltà che hanno gli apparati sensorj di essere strumento all' anima. Dunque non ci è che apporre a' fisiologi, tranne que' pochi che vorrebbero escludere l' anima; de' quali non vogliamo fare parola. Vuolsi soggiungere che l' uso

stanziò di riguardare come sinonimi *sensifero* e *sensitivo*. Così noi leggiamo promiscuamente *vita sensitiva* e *vita sensifera*. L'attribuire il colore, l'odore, il sapore a' corpi è da perdonarsi a chi non si è intrinsecato nelle scienze naturali: perchè l'anima nostra, venendo mutata od impressionata, debbe ammettere un chè per cui sia impressionata: ora questo chè ora l'attribuisce al suo proprio corpo, ed altre volte ad oggetti esterni. Se non siavi alcun oggetto esterno, l'attribuisce al proprio corpo: se vi concorra la seconda condizione, l'attribuisce all'oggetto esterno. Ci vogliono profonde meditazioni per arrivare a distinguere in certi casi le proprietà e i modi da'corpi cui competono. Quello che è degno di considerazione si è che gli stessi filosofi talvolta pigliarono abbaglio, od almeno abbracciarono una sentenza diversa da quella che è generalmente seguitata. Insigni fisici si avvisarono che la luce non sia corpo, ma un semplice effetto del rapidissimo movimento delle molecole de' corpi. Altri credettero lo stesso del calorico, dell' elettricità, del magnetismo. Questo errore sarebbe affatto opposto a quello che si è poc'anzi mentovato. Le proprietà sono riguardate come corpi: e qui i corpi sono riguardati come proprietà od effetti. S. Tomaso insegnò che la vita dipende dall'anima. Di qui ne conseguita la proposizione, essere anzi il corpo nell'anima, che l'anima nel corpo. Il che parve tanto più giusto, perchè l'anima è più nobile del corpo. Ma noi abbiamo più volte dimostrato che l'anima, sebbene debba necessariamente esistere nel corpo vivente, tuttavia non è la cagione prossima od efficiente della vita: ne viene adunque che non regge più la primaria proposizione. L'anima ed il corpo sono essenzialmente differenti: l'anima è puro spirito, e il corpo è materiale: dunque non si può dire con accuratezza che l'anima sia nel corpo, o che il corpo sia nell'anima. Coesistono; sono congiunti: gli effetti provano la loro unione e il loro mutuo servigio: ma il modo è affatto misterioso.

Il vocabolo *senso* si prende in due significati: uno proprio, l'altro improprio. Senso propriamente è l'atto del principio sensitivo: ma si è estesa la stessa espressione a significare ora la facoltà di sentire, ed ora l'organo sensorio. Così diciamo senso della vista ora per esprimere l'occhio, ed ora la facoltà di vedere. Rosmini si vale del significato proprio: dunque non doveva dire senso in atto: il senso è lo stesso atto. Affinchè vi sia senso, si richiede il concorso dell'organo senziente e dello stimolo od oggetto impressionante. Il sensitivo in atto importa il sensibile in atto: l'uno non può essere in atto, se l'altro pure no'l sia. Parmi ben valido l'assioma che stabilirono i metafisici: Non potere un ente esistere in altro ente. L'argomento che oppone Rosmini ad un maturo discorso non regge. L'anima non contiene il sensibile: ma il contempla fuori di sè. E chi dirà mai che il principio senziente contenga in sè il principio sentito? Incomincio a notare che all'anima sta presente l'immagine dell'oggetto, e non lo stesso oggetto: qui si parla di sentire, il che importa un oggetto esterno che impressioni l'apparato sensorio. Poscia soggiungo che neppure l'idea od immagine è nell'anima, ma è presente all'anima. Questo è pure un misterio: l'immagine non è nel corpo: quello che vi è nel corpo è movimento: l'immagine non è nell'anima; ma, come ho detto, sta dinanzi a lei. Più ancora, l'anima può essere soggetto ed oggetto: ma per farsi oggetto a sè stessa dee, se così lice esprimermi, produrre una sua immagine, e metterla fuori di sè. Il sentire è di necessità nel soggetto; l'oggetto è cagione del sentire, ma non è il sentire. Così pur dicasi del percepire e dell'intendere: l'anima percepisce; l'idea è presente all'anima, ma non è l'anima, nè dentro l'anima. L'intelletto intuisce: l'oggetto è fuori di esso. Qui certo conviene aver ricorso all'astrazione metafisica; perocchè l'idea non è nel corpo umano; e, come si è detto, non nell'anima. Ma se noi, mediante l'astrazio-

ne, veniamo a farci l' idea dell' ente indeterminato, il quale non è reale, ma sol logico, possiamo egualmente considerare l' idea come straniera al corpo, straniera all' anima, e un chè presente all' anima. La ragione ha presente l' oggetto, e lo mette avanti alla volontà: dunque l' uomo debbe seguir quell' oggetto, che è la legge eterna. L' amor proprio è soggettivo: contrasta anzi con la ragione: e questo conflitto è quello che dà occasione di meritare. Evvi differenza tra *corpo* e *materia*: la materia è ciò che è comune a tutti i corpi; è l' ente corporeo; è il corpo indeterminato. Quando diciamo corpo, intendiamo corpo determinato. L' anima non è mai passiva, se si prende questo vocabolo nel vero senso: ma si dice passiva, quando è attiva in seguito ad una impressione fatta sul suo corpo. La luce impressiona l' apparato visorio. Se si voglia usare di esatto linguaggio, non è la luce che metta in azione la facoltà visiva; ma la facoltà visiva mette sè stessa in atto, in seguito a quell' impressione. E veramente la sensazione non è in ragione della quantità di luce, ma bensì in ragione del grado della facoltà visiva. Ma sebbene il primo modo di dire sia generalmente adoperato, tutti però in sostanza concordano che ha luogo questo effetto: cioè attività del principio sensitivo. = Ma qui Rosmini parla di corpo umano; e vuole che si faccia divario tra *corpo* e *materia*. Esaminiamo i caratteri distintivi; prendianne i principali: 1.° Nel concetto di corpo vi ha un principio agente nell' essere sensitivo, ed un' estensione del sentimento: nel concetto di materia vi ha di più una forza che modifica l' estensione, forza independente dal principio senziente. A dire il vero, non posso tener dietro all' autore. Intendo che il corpo umano, per l' impressione di stimoli, concepisce tal mutamento, tal movimento in certi nervi, per lo che l' anima senta: intendo che a misura che varia è l'estensione dell' apparato sensorio relativo allo stimolo, il sentimento è pur vario. Così distinguiamo se altri

ci tocchi in una mano od in un piede. Questi due elementi o fattori vengono pure assegnati alla materia. Infatti Rosmini dice che nella materia vi ha di più una forza: quel *di più* dimostra che questo elemento trovasi oltre agli altri due. Non intendo qual sia quella forza che modifica l'estensione, forza propria della materia e straniera al corpo. Ciascun apparato sensorio ha un'estensione, e non è in noi il limitarla: vo' dire che quell' estensione è perenne, salvo i casi morbosi. Detta forza si considera come independente dal principio senziente; il che sembra esprimere che non è in potere dell' anima variare l' estensione: ma di qui non ne segue che debbasi ammettere la differenza tra corpo e materia, e dare a questa e non a quello la forza di modificare l' estensione del sentimento. Sogliono parecchi fisiologi far differenza tra *corpo* e *materia*, senza per altro avvertire che le diano molta entità. Chiamano materia il tessuto considerato ne' suoi elementi, tanto organici, quanto chimici: appellano corpo il tessuto riguardato come formato, o nel suo intero. Così dicono materia nervosa e nervi: materia nervosa il complesso degli elementi de' nervi considerato nelle singole parti, e diremmo molecole; nervi i filamenti in cui si forma quella materia. I quali significati, come si può di leggeri scorgere, sono troppo lungi da quelli che vengono qui proposti dal dotto Rosmini. 2.° Il sentimento corporeo, prosegue, non richiede un principio estraneo a sè; il sentimento materiale il richiede. = Io credo che l' autore voglia intendere estraneo al corpo: perchè lo stimolo, o, per dir meglio, la sua impressione, non può essere straniera al sentimento. Forte dubito che vi possa essere sentimento senza un principio estraneo. Ma conviene dilucidare la mia proposizione. Facciasi differenza tra principio estraneo al corpo umano, e principio estraneo alla materia del corpo, o, per valermi de' vocaboli medici, solido vivo di Hoffmann, o misto organico di Buffalini. Se si voglia seguire il primo signi-

ficato, consento che può esservi sentimento senza il concorso di principio estraneo. Il mio dubbio è relativo al secondo caso. Io mi avviso che affinchè ne nasca il sentimento sia necessario che un chè impressioni il misto organico: basterebbe il sangue: basterebbe l' azione di una parte di solido vivo sull'altra; cosicchè quella sia di stimolo. Dunque si potrebbe dividere il sentimento in due specie o modi, secondochè viene eccitato da corpi esterni, o da stimoli interni: anzi il sentimento interno si potrebbe nuovamente dividere in due modi, secondochè è eccitato da fluidi o da particolari mutamenti del solido vivo. Una parte del nostro corpo può agire su d'un'altra, come si è avvertito: ma quest' azione può esser varia, ossia può aver luogo su varie parti. Se le parti non sieno sensitive, non si ha sentimento: se sono sensitive, il sentimento ha luogo. Ma si noti che tutte le parti nello stato morboso, o per un agente offensivo, il che si riduce quasi allo stesso, divengono sensitive. Posta la divisione tra le parti sensitive e le parti insensitive, si sente la differenza tra *materia del corpo* e *materia del sentimento*. Seguendo il significato che alcuni fisiologi danno a *materia*, diremo che la materia del corpo è il complesso degli elementi relativi a tutto il corpo: materia del sentimento è il complesso degli elementi relativi alle parti sensitive: dunque la materia del corpo abbraccia la materia del sentimento e la materia del non-sentimento. Il sentimento fondamentale non debbesi estendere a tutto il corpo, ma circoscrivere alle parti sensitive. E poichè nello stato morboso le parti non sensitive normalmente acquistano sensitività, ne segue che la materia del sentimento è più o meno estesa. Non confondansi *vivere* e *sentire*. Vi ha parti che sono insensitive nello stato di sanità, e tuttavia vivono. Anche le sensitive possono per malattia perdere il sentimento senza perdere la vita. Talvolta si dicono pur morte: ma si intende che non godono più della vita animale o sensitiva: del resto

un tal modo di dire è inesatto. Il che essendo incontrastabile, la definizione della vita che ci dà Rosmini è a terra. Il *consensus unus* d'Ippocrate torna assai più opportuno che non il dir de' moderni. La ragione della maniera di essere di ciascuna parte d'un corpo vivente risiede nel tutt'insieme. = Secondo Ippocrate, ciascuna parte conferisce alcunchè a ciascun' altra. Si vede una reciprocità: mentre, secondo il dir de' moderni, il tutto influisce sulle parti, ma non si considera l'influenza di ciascuna parte sul tutto. Non è già che condanniamo il dettato de' presenti: vogliamo solo far sentire che i nostri antichi padri, senza tanta sublimità, o, per dir meglio, sottigliezza, rappresentavano meglio la natura. La gloria di avere conosciuto e descritto la connessione dinamica non debbesi a Cuvier, non a Brown, ma ad Ippocrate. I fenomeni de' viventi sono tutti soggettivi: le condizioni extra-soggettive sono semplice occasione. I patologi volendo dividere e suddividere, guastarono ogni cosa. Il che vuol dirsi della divisione delle malattie in primarie e sintomatiche. Le perturbazioni sintomatiche non sono malattie per sè; ma sono un prodotto della malattia. Più chiaramente le malattie producono perturbazioni in varj organi, le quali sono effetto di esse; le accompagnano, non addomandano speciale curazione. Riferiamo un esempio. Tizio eccede nel cibo, oppure prende cibi malvagi: destansi parecchie perturbazioni: il capo dolora, le membra sono languide, la cute è ardente, e via dicendo: diremo noi che sienvi altrettante malattie? Non già; ma diremo che vi ha zavorra gastrica: l'espelliamo con un vomitivo: tutte quelle perturbazioni sintomatiche dileguansi per sè. Mi si dirà che la questione è di parole. Tutt'altro. Coloro i quali ammettono più malattie ad un tempo, ricorrono a varj rimedj, e così o fanno male, o non fanno quel bene che una saggia medicina apporterebbe. Mentre si negano le malattie sintomatiche, non si pretende che non possano mai esservi

due malattie insieme. Così, nella specie preallegata, Tizio, mentre è travagliato da zavorra gastrica, può conficcarsi una spina in un dito. Ma in questo caso non vi è malattia sintomatica; amendue le malattie sono primarie. La patologia dee condurre alla terapia: altrimenti si riduce ad un romanzo. Non entreremo a discutere lo stato irritativo: faremo solamente riflettere che il vocabolo *irritazione* fu preso in parecchi differentissimi significati; specialmente dappoichè comparve alla luce la dottrina di Broussais; cosicchè sarebbe meglio od escluderlo, od almeno aggiungervi tali espressioni che togliessero ogni ambiguità. Se è lecito proporre il proprio avvisamento, dirò parermi più accurato il valore che ad irritazione diedero i Browniani. Irritazione è quello stato morboso procedente da una cagione materiale locale, il quale è così dipendente da detta cagione, che, tolta questa, cessa in un subito, od in brevissimo tempo. Vuolsi notare che le malattie non irritative percorrono un certo periodo, o, come dice Tommasini, una parabola: non è così delle malattie irritative. Mevio prende un cibo indigesto: offronsi, come abbiamo veduto, molte perturbazioni: quel cibo viene espulso con un vomitivo; ne segue, come per incantesimo, la calma. Questa malattia era irritativa. Non si ricorra per tempo all'emetico; la malattia non cessa, come sopra; ma percorre la sua parabola. In tal caso diremo che la malattia, la quale da principio era irritativa, si è fatta universale, o, come pur dicesi, costituzionale o diatesica. Dico diatesica per seguir l'uso: del resto, se si volesse stare alle regole della grammatica greca, dovrebbesi dire diatetica. La definizione dello stato irritativo che ci dà Rosmini pecca in due punti: 1.° dipende *sempre*, e non *per lo più*, da una cagione locale; 2.° questa cagione locale debb'esser materiale, cioè un corpo straniero all'organismo. La maggior parte de' moderni tengono sentenza che tutte le malattie procedano da una cagione locale. Del più delle malattie, non vi ha

dubbio: se tutte, non mi attenterò definirlo. Giusto è il dubbio delle febbri intermittenti. I patologi non sono ancora d'accordo se la sede delle malattie sia, almeno primitivamente, ne' solidi o ne' fluidi. Rosmini sta per li solidisti; ed io ben volentieri mi accosto a lui; ma però avrei desiderato che avesse in altro modo proposto la sua sentenza. Avrebbe dovuto dire che la malattia incomincia da' solidi; perchè non ripugna per nulla, anzi è dimostrato, che le alterazioni degli umori possono precedere quelle de' solidi. La dissidenza tra i solidisti e gli umoristi non verte su questo; ma sulla malattia, ovvero sulla genesi della malattia. Le alterazioni degli umori, anche primitive, non sono negate da' solidisti; ma le riguardano come cagione occasionale di malattia, e non come sede della stessa malattia. Ho detto che le alterazioni degli umori possono precedere quelle de' solidi; siccome la cagione precede l'effetto; ora il proverò con un esempio. Il veleno viperino non produce il suo effetto se non è portato alla circolazione del sangue; questo umore si altera, o, meglio, ne è alterato; e diventa cagione della malattia che pone la sua sede ne' solidi. Dunque le alterazioni umorali sono sempre o cagione occasionale di malattia, od effetto di malattia, ma non mai la sede della stessa malattia. Del resto confessiamo che la controversia fra i solidisti e gli umoristi non ha tutta quell' entità che le si vorrebbe dare: perchè l'organismo importa di necessità il concorso de' solidi e de' fluidi. Sinora si fece astrazione dalle proprietà vitali: che se si voglia pur parlare di queste, egli è indubitabile che non può concepirsi o forza vitale o principio vitale senza il concorso de' solidi e de' fluidi. Facciasi pur divario tra solidi, fluidi e forze; ma non si ponga in obblio che questa divisione è pura e mera astrazione di nostra mente. Parte del sistema nervoso è subordinata all'anima; ma non tutto. Perciò Bichat fece due sistemi nervosi, e chiamò l'uno *animale*, l'altro *organico*. Quello è suddito all'anima, non l'altro.

Fra *sentire* ed *intendere* vi passa la massima differenza. Si può ben dire che quando l'anima opera in virtù de' mutamenti del suo corpo il primo atto è il sentire; ma non ne segue che la sensitività sia la radice delle altre facoltà dell'anima. Questo fu il solennissimo errore di Condillac, di cui molti abusando gittaronsi nel materialismo. Dissi *abusando*, perchè Condillac era pieno di religione. Alcuni moderni fisiologi si accinsero a restaurare il vieto sistema degli atomi: e credo che l'abbiano fatto per tener dietro a' chimici, senza altrimenti riflettere che altro è parlare di corpi inorganici, ed altro di corpi organici. Quegli adunque ammisero la vita degli atomi: ma come mai concepir vita senza organismo? Come concepire organismo in un atomo? Nè si può considerar l'organismo siccome un aggregamento od una combinazione di atomi: ci è un chè di più, un chè di diverso: la fibra organica presenta una certa resistenza alla lacerazione: niuno confonderà mai una fibra muscolare con quelle prominenze longitudinali che veggonsi nell'amianto. Certo, dappoichè ci è l'organismo, e ci è vita in esso, tutti i punti ne godono: ma l'esattezza vuole che non dividiamo l'organismo in atomi, nè la vita in parti di vita. Si consente che si ammetta per astrazione una vita universale, una vita degli organi, una vita delle fibre, una vita delle molecole: ma non è una realità; non è che un concetto logico. La sensibilità presenta varie modalità ne' diversi apparati sensorj. La luce impressiona un apparato, di cui l'occhio è l'organo esterno, e non impressiona gli altri apparati sensorj. Il suono eccita l'apparato uditivo, e non gli altri, e via dicendo. Dunque può avvenire, come spesso avviene nella vecchiezza, o per malattia, che un apparato perda le condizioni necessarie al senso, mentre gli altri rimangono illesi. Essere certi nervi impressionati da uno stimolo e non dagli altri, è un fatto: ma la cagione è un misterio. Noi da quel fatto possiamo dedurre principj, e specialmente que-

sto, essere l'organismo nervoso vario ne' varj nervi. Infatti se l'organizzazione fosse la stessa stessissima in tutto quanto il sistema nervoso, mancherebbe ragione per cui i nervi sieno eccitati da dati stimoli, ed in dato modo, e non da altri stimoli, e non in altro modo. Come mai poteva Bichat conoscere che negli animali assoggettati agli sperimenti vi rimanesse il solo senso dell'esistenza? Forse dall'essere insensitivi alla luce, al suono, agli odori, a' sapori, alle impressioni tattili? Ma poteva ben esservi sentimento di dolore. Si potrebbe pur dubitare che vi rimanesse alcun senso. Egli argomentava del senso da' movimenti: ma possono destarsi movimenti per l'azione degli stimoli sulle parti mobili independentemente da ogni senso: qui per senso s'intende l'animale, e non l'organico di Bichat. Dopo l'estrazione del cervello non vi rimane più il senso, ma solo il movimento: nè il movimento importa il senso; basta l'eccitabilità od impressionabilità. Ripugna ammettere il comune sensorio in qualche umore, o nel supposto fluido nervoso; conviene riporlo nel solido. Ha ragione Rosmini di dire che la denominazione di *comune sensorio* è impropria. Ma io troverei altro che apporre. Egli vuole che il sensorio comune sia semplice, epperciò non un organo corporeo. Siamo d'accordo, ma nè i fisiologi pretendono che la sensitività competa al corpo. Quando dicono parti sensitive, intendono quelle che sono strumento all'anima nel sentire. Quello che io trovo d'improprio in quello che propongono i fisiologi sul comune sensorio si è che ammettano un punto nel cervello in cui abbiano termine tutti i nervi senzienti, e da cui partano tutti i nervi motorj. Io credo irrepugnabile che il comune sensorio consti di più organi, e che ciascuno di questi organi consti di più fibre. Abbiamo detto e ripetiamo che le parti egualmente organizzate debbono operare in eguale maniera. Ora se il comune sensorio non fosse che una fibra, non si potrebbe spiegare tanta varietà di sensazioni essen-

zialmente diverse. Il comune sensorio si può riferire al senso ed al moto. Quanto al senso, debbono esservi cinque organi: cioè tanti quanti sono gli organi sensorj esterni. Que' cinque organi sensorj interni saranno il visorio, l'uditivo, l'olfattivo, il gustatorio, il tattile, o, meglio, tangitivo. Fra ciascun organo sensorio interno e il suo corrispondente esterno evvi un nervo che si potrebbe chiamare organo sensorio intermedio. Ma vi ha diverse sensazioni di vista, varj suoni, e così dicasi degli altri sensi: dunque ciascun organo sensorio interno dee contenere parecchie fibre, e queste con qualche diversità di struttura. Quanto al movimento volontario, ciascun muscolo volontario comunica col comune sensorio per mezzo di un nervo: e nel comune sensorio debbono esservi altrettanti organi motorj. Qui adunque vi sono parimenti tre organi per ciascun movimento volontario: l'interno, l'esterno, l'intermedio. L'unità e semplicità non è nel comune sensorio, ma nell'anima. Il sentimento, per quello che ragguarda al corpo, addomanda organismo: e un vero organismo non si trova che ne' solidi: dunque non si può riporre il termine del sentimento nel sangue. Gli argomenti su cui si fonda Rosmini a confortare la sua opinione sono di facile scioglimento. Il sangue ha varj uffici, fra i quali due vogliono qui essere considerati: 1.° È una condizione senza la quale il solido non può operare; 2.° È uno stimolo necessario alla vita. Dunque senza sangue non può esservi sensitività. Ma di qui non segue che la sensitività risegga nel sangue. Tutte le parti ricevono sangue: l'essere bianche e non rossigne non è una pruova che non ricevano sangue. Tre argomenti dimostrano ad evidenza che tutte le parti ricevono sangue: 1.° Le arterie hanno fini in cui non apparisce più sangue col suo colore rosso: le vene hanno radici similmente scolorate; eppure quel sangue che è colorato nelle grandi vene proviene da' tronchi arteriosi, e passa perciò per que' fini, o per quelle ra-

dici. 2.° Le parti bianche s'infiammino; diverranno rosse: dunque hanno vasi in cui vi ha sangue. 3.° Il sangue contiene i materiali necessarj alla nutrizione: e questa funzione è comune a tutte le parti. La dottrina di Bichat sul non operar le passioni sul cervello e su' nervi è falsa: e veramente se riferisconsi alla vita animale le sensazioni, come non si dovranno riferir le passioni in cui l'anima è fortemente commossa? Negli sperimenti di Legallois continuava l'impressionabilità perchè continuava l'azione nervosa. Non è punto necessaria l'influenza del cervello. Ciascun tratto del sistema nervoso ha la sua propria efficacia. Tra tutte le parti del sistema nervoso avvi una gran corrispondenza. Tutte le parti, come testè diceva, hanno un'efficacia propria: ma intanto, allorquando non è tolta la comunicazione loro, tutte ne danno, tutte ne ricevono: non però in egual misura; alcune ne danno più, e ne ricevono meno; altre ne danno meno, e ne ricevono più. Lagallois pretendeva che l'azione nervosa dipendesse dalla midolla spinale; il che egli deduceva da molti suoi esperimenti. Noi procureremo di dir molto in poco. Offendeva in varj conigli la midolla spinale con uno stilo di ferro rovente: i movimenti del cuore diminuivano a misura che maggiore era la porzione lesa: quando la lesione era in tutta la midolla spinale, od almeno sino a quel tratto da cui partono i nervi cardiaci, i movimenti del cuore cessavano quasi istantaneamente. Di qui egli diduceva quella sua opinione. A combattere la dottrina di Legallois basterebbe avvertire che Philip-Wilson, e dopo di lui parecchi altri, replicarono gli sperimenti di Legallois, ed ebbero ben diversi risultamenti. Ma combattiamo Legallois con le armi sue proprie. Il cuore strappato dal corpo, epperciò non avente più veruna comunicazione nè colla midolla spinale, nè co' ganglj nervosi, continua a muoversi per qualche tempo: questo il confessa pure Legallois.

Dunque i movimenti cardiaci non hanno un'immediata dependenza dal midollo spinale. Egli ha ricorso a cavillazioni: dice che que' movimenti dipendono dalla contrattilità cadaverica. Ma come mai potè sfuggirgli cotanta assurdità? le parti recise, od anche non recise, ma quando la forza vitale rimane ancora in esse, continuano a muoversi: ma si muovono sempre in virtù della stessa stessissima contrattilità. Confesso che è antico il pensamento essere il sangue la sede della vita: ma era un pensamento falso, e fu con irrepugnabili argomenti combattuto. Del resto qui non si parla di vita, ma di vita animale. Sia pure che i solidi procedano da' fluidi; ma sinchè sono fluidi non sentono. Se non che sarebbe più esatto di dire che il sangue somministra i materiali a' solidi: ma ciò che esiste sempre nel suo fondamento, e risarcisce alcune sue parti, è il solido, e non il fluido. Il sentimento spetta all'anima, e non al corpo. Il sistema nervoso animale non ne è che lo strumento. Ora l'anima una ed identica può comporre in uno e far la sintesi di parecchie azioni nervose. Anzi la diversità delle sensazioni importa una qualche differenza di organismo ne' varj tratti del sistema nervoso. L'esistenza di molecole nervose nel sangue è una fantasia di alcuni moderni fisiologi; stando noi a quanto è dimostrato, od almeno è sufficiente a spiegare i fenomeni, diremo che il sangue contiene gli elementi che possono risarcire le perdite de' nervi, come quelle degli altri tessuti organici. Altro è *identità*, altro *armonia*. I varj tratti del sistema nervoso debbono avere una qualche differenza di organismo, e intanto tutti amichevolmente cospirano. L'armonia, o, se vogliasi chiamare, *unità di scopo*, non è esclusiva al sistema nervoso, ma comune a tutti: se non che la sostanza nervosa è comune a tutti i sistemi, e impartisce loro l'efficacia. Non vedo diversità essenziale tra le due espressioni *sensorio comune* ed *organo comune del sentire*. Ma osservo che il sensorio comune non è un

solo organo, ma un sistema di tanti organi, quanti sono gli organi sensorj interni, e i muscoli volontarj. Se si volesse andare insino allo scrupolo, converrebbe chiamarlo sensorio e motorio comune. Giacchè siamo in sul proporre nuovi vocaboli, io proporrei la denominazione di *cenesterio:* significa pur comune sensorio; ma ha il vantaggio di essere una sola parola. La distinzione tra *unità* ed *unicità* si può ammettere: ma forse si potrebbe applicare similmente ad un altro scopo. Io direi che l'essere vivente, per quello che spetta alla vita, generalmente considerata, ha l'unicità. Con ciò vo' dire che l'unicità è la tendenza ad uno scopo: corrisponde a ciò che abbiamo poc'anzi nomato unità di scopo. Non oserei affermare se sienvi continui movimenti animali, cioè sensorj o volontarj. E' sembra che il sonno dimostri il contrario: quando esso è perfetto, non vi ha più senso, non più movimento volontario. Il conservare le tracce delle percezioni e delle idee è dell'anima. Il corpo durante il sonno è solo a domicilio. Confesso tuttavia che l'opinione di Rosmini è assai probabile. Ma certo il senso debb'essere sì poco, che non apparisce. La facoltà che hanno le parti di assorbire certi principj, e non altri; di secernere o preparare un umore, e non un altro; di attrarre a sè ed assimilarsi certi materiali, e non altri, procede dalla forza vitale: sono altrettante modalità dell'impressionabilità od incitabilità, dependenti, almeno specialmente, dal vario organismo. Non dicasi affinità, chè questo nome ci condurrebbe ad ammettere che gli effetti vitali non differiscano da' chimici. Fordyce la chiamò *affinità vitale,* Blane *appetito,* Bordeu *gusto:* la denominazione di Rosmini esprime lo sceveramento de' varj materiali: ma per non confondere i fenomeni vitali con li chimici, dicasi *forza plastica,* o, più semplicemente, *plasticità.* La plasticità, o, se vogliasi chiamare, *affinità discretiva,* non corrisponde alla sensibilità organica: questo concetto è assai più esteso, riferendosi pure all'impressionabilità non sensoria, nè motoria volon-

Digitized by Google

taria, per cui i tessuti sono messi in azione da' proprj stimoli. Il cuore si muove sotto l'azione del sangue in virtù della sensibilità organica: ma qui non si tratta di scegliere materiali. Ha ragione Rosmini di ripudiare il dire *sensibilità organica:* qui veramente avvi contraddizione: sensibilità che non è sensitiva. L'anima delle bestie differisce essenzialmente da quella dell'uomo: non ha intelligenza, non ha volontà libera: dunque non è immortale. Ma non ne segue che sia inerente alla materia. L'anima umana, durante questa vita, non può separarsi dal corpo; cioè non può operare senzachè alberghi in esso. Questo coesistere dell'anima e del corpo non ammette confronti; è affatto arcano: ma esiste, e ciò ne basti. L'essere usciti gli animali compiti e vivi dalla terra non è un argomento che l'anima loro sia inerente alla materia: potè il Creatore ad un tempo informare il corpo, ed unirlo all'anima. Nel Genesi leggiamo che la terra produsse gli animali; e tuttavia niuno dirà che Iddio non ne sia stato il producitore. La terra nè poteva informare gli animali, nè dar loro quell'anima che non aveva. Il Genesi ci rappresenta la creazione dell'uomo in un modo singolare, perchè Iddio destinava quest'essere privilegiato a più alto seggio nell'ordine universale. Quello che distingue l'uomo da' bruti si è un'anima intelligente e libera. Parecchi dalle parole del Genesi vorrebbero inferirne che l'anima è la cagione efficiente della vita nell'uomo. Ma noi dobbiamo attenerci scrupolosamente a ciò che è essenziale nella Sagra Scrittura, e non alle sole parole quali suonano. Noi dobbiamo credere che Dio collocò l'uomo sopra tutto il creato, tranne le pure intelligenze; che gli diede la ragione e il libero arbitrio; che l'amò con amore singolare; e ne abbiamo molte e singolari testimonianze. La Sagra Scrittura è piena di tratti dell'amor di Dio inverso dell'uomo: ad esprimerne la veemenza leggiamo che Dio per l'uomo impazzò; la Redenzione è il punto cui si riferiscono l'antico ed

il nuovo Testamento. Ma non prendiamo alla parola l'espressione *lo spiro della vita*, quasichè non siavi principio vitale fuori dell'anima. Potremmo pure interpretare quello spiro di vita la vita propria dell'uomo, cioè l'intelligenza e la libera volontà. Questo senso della vita si trova in più luoghi dell'Evangelio. I peccatori diconsi morti, perchè non fanno buon uso della ragione. Mi si perdoni una digressione diretta a difendere la medicina dalla taccia d'irreligiosa; e già me ne torno in via. La forza vitale tien soggette a sè le fisiche, le chimiche, le meccaniche. Non vi ha forze organiche diverse dalla vitale; seppure con quel nome non si voglia esprimere la forza plastica, che sarebbe più esatto appellare *forza organizzatrice*, che *organica*. Le forze organiche, esse però subordinate, non si osservano solo nell'urto delle parti, ma ne' movimenti. Le ossa, ad esempio, delle membra sono come corpi mobili, cioè passivi: e co' loro muscoli motorj rappresentano leve. La contrattilità è di due spezie: una è animale; l'altra dicesi organica da Bichat: ma appartiene alla forza vitale, e non all'organizzatrice. Dunque almeno il vocabolo riesce equivoco. Il turgor vitale è per alcuni riguardato come una forza motrice distinta dalla contrattilità; da altri come un effetto dell'azione accresciuta de' vasi sanguigni capillari, così detti per la loro estrema piccolezza. Nel primo senso spetterebbe alla forza vitale, sotto il rispetto del movimento: nel secondo senso, come si vede, non è forza. Le forze brute si potrebbero forse chiamar meglio *non-soggettive* che *extra-soggettive*. Ma ripetiamo che nel corpo vivente le forze chimiche, fisiche, meccaniche sono governate dalla forza vitale. Bichat ed altri ammisero una continua lotta tra le forze brute, o, com'egli le appella, morte, o della natura morta, e le forze vitali: chè egli ne ammette due, sensibilità e contrattilità. Ma anzi che esservi conflitto, gli agenti esterni sono una condizione necessaria alla vita. Del resto non si po-

trebbe chiamare *antagonismo animale:* sarebbe un antagonismo tra le forze vitali e le brute: quello non è limitato alla vita animale o di relazione. Vi ha una funzione in dualità colla nutrizione; fu detta *denutrizione:* si potrebbe meglio denominare *scomposizione vitale*, o *dissimilazione*. È quella funzione per cui le molecole che sonosi fatte disaffini all'organismo se ne separano, vengono assorbite da' vasi linfatici, portate al torrente della circolazione, ed espulse, parte per li reni, e parte la cute. L'assimilazione è un misterio: tuttavia possiamo proporre una congettura; ed è che vi ha molecole non organiche, ma organizzabili. Questo pensamento fu vezzeggiato da Buffon e Blumenbach. La digestione e le funzioni sussecutive che precedono la nutrizione separano le molecole organizzabili dalle altre. Quelle per la loro facoltà plastica si organizzano sotto l'influenza de' solidi cui poscia aderiscono per immedesimarsi con esso loro. È opinione di molti fisiologi che la fibra conservi sempre la sua trama, e che la rinnovazione sia solamente relativa a' materiali che ne riempiono le ajuole. La qual sentenza mi sembra incontestabile; perchè non si può concepire nutrizione dove non vi rimanga un qualche organismo. La distinzione tra *dividersi* e *moltiplicarsi* lo spirito è assai ingegnosa; ma non finisce di convincermi. Io direi che l'anima non ha mestieri di esser presente in tutti i tratti del sistema nervoso senziente e motorio; basta che sia presente in un punto. Se non che il commercio dell'anima col corpo è di proprio genere, da non potersi confrontare con qualsiasi corrispondenza de' corpi tra loro. Quando è interrotta la comunicazione tra il cervello e le parti, non vi ha più sensazione per veruna impressione fatta nel segmento, oltre l'allacciatura od il taglio. È vero che applicando stimoli a' muscoli di detto segmento si hanno movimenti: ma questi movimenti non sono punto volontarj. La vita che rimane nelle parti paralitiche non ha che fare col senso: è una vita orga-

nica. L'azione nervosa è di necessità sensoria. Nè ogni azione nervosa spetta all'anima. I caratteri comuni a tutti gli animali sono il senso ed il movimento volontario. Tutti gli altri che vennero proposti soggiacciono ad eccezioni. La teoria del sonno che ci dà Rosmini non può in verun modo soddisfare. Ammettiamo per un momento i due contrarj movimenti ne' nervi; non vi sarebbe mai sonno; nel portarsi all'infuori i nervi vi sarebbe una maggiore energia ne' sensi esterni; nel portarsi in dentro vi sarebbe maggiore energia nel comune sensorio. Ma nascono altre difficoltà: nel senso concorrono i sensi esterni e gl'interni: il sonno è interruzione della vita animale, la quale interruzione non può conciliarsi col pensamento di Rosmini. Ora accennerò una mia opinione che proposi nelle mie *Lezioni di fisiologia*. La cagione efficiente del sonno si è un aumento nella nutrizione, pel quale altre funzioni, per legge di antitesi, scemano, e quelle della vita animale intermettono affatto. La feriazione de' sensi non sarebbe che un effetto dell'accresciuta nutrizione. Ma questo punto vuol essere trattato più diffusamente. Il nostro corpo soggiace a continue perdite; esse sono di due maniere: perdite di materiali, perdite di forze. Tra quelle e queste vi ha una stretta correlazione, ma però non sono nella stessa proporzione. Il nostro corpo perdendo materiali perde di sue forze. Ne abbiamo una prova nel languore che tien dietro al digiuno. Altri si affatichi: si stancherà in breve, senzachè senta ancora la necessità del cibo. Ora queste due guise di perdite che si fanno debbono essere risarcite. A tal fine la natura dispose che a certi periodi si aumenti la nutrizione, e per antitesi intermetta la vita animale. Noi vediamo una costante corrispondenza tra la nutrizione e il ricorrere del sonno. Molta è la nutrizione nel feto; e quasi continuo è il sonno. Frequente è il sonno nel bambino, e in esso la nutrizione è celere. Nel vecchio la nutrizione è poca, e breve è il

sonno. Non mi si opponga che i decrepiti sono dormigliosi: questo è un sopore, e quanto avviene nello stato morboso non può conciliarsi con quanto occorre nello stato di sanità. Si parla di nutrizione e non di digestione. La sonnolenza che si prova nel tempo della digestione, specialmente quando si è ecceduto nel cibo, e ne' convalescenti, sebbene parchissimi, non entra per nulla nell' attuale discussione. La nutrizione vuol essere considerata negl' intimi tessuti, o, come pure appellansi, parenchimi. Questa mia opinione, che parmi qualche cosa di più che semplice congettura, mi fu suggerita da quelle parole d' Ippocrate: *Somnus labor visceribus*. Già Richerand nella sua spiegazione del sonno citò quelle parole, ma in senso affatto diverso dal mio. Egli riflette che il sonno favorisce la nutrizione. La discrepanza adunque tra noi due è questa: Richerand riguarda l' aumento di nutrizione come effetto, ed io come cagione. Rosmini certo dovette abbattersi in qualche scorretta edizione d' Ippocrate; peroechè il Greco parla di movimenti in dentro, e non di movimenti indietro. Aggiungasi che non si parla di movimento nervoso; ma di tutti gli atti dell' animale. Riguardo agli effetti che emergono dall' impressione degli stimoli si abbia per principio, che l' azione loro non è meccanica; che perciò l' effetto è in ragione del vario organismo e del vario stato dinamico e vitale.

Digitized by Google

DISCORSO III.

ROSMINI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Il sentimento, stando sempre a quanto pensa il Restauratore della Metafisica in Italia, importa cooperazione del principio senziente. La quale cooperazione non è solamente dimostrata da' costitutivi del sentimento, ma eziandio da molti fatti. Un dolor forte oscura un dolor minore: il corpo animato se venga abbandonato dall' anima, mostra uno stato assai diverso. L'anima in prima coopera a produrre il sentimento; in seguito al sentimento entra in altre azioni. Dunque la natura ha due forze originarie ed universali. Si possono chiamare *istinti:* una *istinto vitale,* l'altra *istinto sensuale.* Il prolungarsi de' nervi alle estremità, al polo esteriore, procede dall' istinto sensuale: il ritrarsi al polo interno dall' istinto vitale. Boerhaave credette che senza stimoli esterni l' uomo dormirebbe perennemente; Brown che la vita è uno stato sforzato; Medici che il corpo vivente soggiace ad alterazioni meccaniche e chimiche, che debbono essere infrenate acciocchè il corpo si conservi in vita. Dunque gli stimoli traggono i nervi: qui vi ha un atto dell' istinto sensuale. I nervi si stancano, si allentano, si ritraggono: qui opera l' istinto vitale. Fuvvi un gran contendere tra gli Italiani e i loro avversarj. Quelli non difesero bene la loro causa. Whytt ammetteva parti-

celle dell'anima nella fibra irritabile; Le-Cat volle che l'irritabilità sia un effetto della sensitività, e che perciò l'anima produca i movimenti ne' muscoli staccati dal corpo; Rosmini stabilisce che l'irritabilità differisce essenzialmente dalla sensitività; che può sussistere quella senza questa: ma soggiunge che la sensitività accresce l'irritabilità; che l'animazione aumenta i movimenti muscolari. In fatti i muscoli staccati dal corpo conservano per breve tempo la loro irritabilità. Il che prova che l'anima non poco influisce su questa proprietà. L'istinto vitale conserva il sentimento fondamentale. Il sentimento fondamentale è in tutta la sua materia, cioè nell'estensione che occupa: dunque convien dire che l'istinto vitale esercita la sua efficacia nella medesima estensione. Si è preteso che l'anima nelle varie parti del corpo operi a distanza: qui avvi contraddizione. Non si può agire dove non si è. Degli effetti prodotti dall'istinto vitale gli uni sono soggettivi, ed altri extra-soggettivi. Sede de' primi sono le parti sensorie, cioè gli organi della sensazione; sede degli altri sono le parti insensitive, eppur vive. E' direbbesi che il senso vitale ha tentato di sensificar tutte le parti; ma non vi è riuscito in tutte. In fatti alcune parti che nello stato di sanità sono insensitive, nel morboso si fanno sensitive. Tommasini riguarda i muscoli come espansioni de' nervi, con alcunchè d'altro, e spezialmente di fibrina. Il che si potrebbe applicare alla tendenza di tutti i tessuti a diventar sensorj. Le passioni, se crediamo a Bichat, non operano sul cervello, ma sui visceri della vita organica; eppure producono sensazioni. Cuvier dà l'irritabilità a' nervi. Ne' sonnamboli la sensibilità organica (e direbbesi meglio vitalità organica) si cangia in sensibilità animale. Il corpo animato presenta fenomeni extra-soggettivi che non presentava quando non era ancora animato. Dunque l'animazione muta lo stato extra-soggettivo. L'origine dell'atto è anteriore al sentimento, non già per tempo, ma per na-

tura. Non per tempo; perocchè non può esservi principio senziente senza principio sentito: e ciò che riunisce i due costitutivi del sentimento è il principio sensifero. L'anima informa il suo corpo, perchè possa sentire l'anima; e il corpo animato produce nell'anima il sentimento. L'anima e il corpo sono insieme ed attivi e passivi. L'anima prima è attiva e poi passiva: il corpo prima è passivo e poi attivo. L'istinto sensuale è secondario; procede dall'istinto vitale: come le sensazioni acquisite sopravvengono al sentimento fondamentale. Tutti gli atti del bambino sono prodotti da sensazioni o grate od ingrate. Si potrebbe definir l'animale: *essere individuo, che, sentendo, opera.* L'anima ha bisogno di una certa organizzazione e composizione del corpo per poterlo animare. Questa condizione del corpo può essere tale da non opporre ostacolo all'intera azione dell'anima; può esser tale da non impedire l'azione, ma da scemarla; può esser tale da impedirla affatto. Nel primo caso si ha sanità; nel secondo malattia; nel terzo morte. Il corpo non è solamente governato dall'anima, ma modificato da cagioni materiali. Si può dire che è tra due principj, l'uno spirituale, l'altro materiale, e che le differenze delle malattie procedono dalla varia preponderanza dell'un principio sull'altro. L'animale in seguito a' sentimenti fa movimenti spontanei: talvolta più sentimenti concorrono insieme ad eccitare un movimento. Il fatto si può spiegare in questo modo. Ogni sentimento parziale è legato ad un movimento de' nervi: questo movimento si comunica a' muscoli, i quali, essendo contrattili, producono un movimento più forte. Evvi una stretta correlazione, un parallelismo tra i sentimenti ed i movimenti muscolari: più ancora, vi ha corrispondenza tra certi nervi de' sentimenti e certi muscoli. Così la musica eccita movimenti ne' muscoli degli arti inferiori. Il danzare al suono è legge di natura; è comune a tutti i tempi, a tutti i popoli: anzi pur comune all'uomo ed agli

animali. Ma il movimento muscolare non dipende solo dalla comunicazione del movimento nervoso, neppure dall'aggiunta che vi fa l'irritabilità de' muscoli: vuolsi ancora ragguardare all'attività spontanea, all'inerzia; vale a dire alla tendenza a perseverare nel movimento. Quell'inerzia vuol essere considerata nell'anima e nel corpo. Una madre ride in faccia al suo bambino: questo prova gioja; la gioja produce movimenti nervosi; si comunicano questi a' muscoli, e per l'inerzia durano. Aggiungasi che l'anima è attiva, tende ad esercitare la sua attività, e questa è una cagione che conferisce ad accrescere e continuare i movimenti. Di qui nascono i forti movimenti che fa il feto. I medici parlano di forze medicatrici della natura e di forze perturbatrici. Le prime dipendono dall'istinto vitale; le seconde dall'istinto sensuale. In ogni malattia il corpo tende a sottrarsi all'imperio dell'anima, e l'anima tende a ridurlo al suo dovere. Gli Stahliani attribuiscono troppo alla volontà; perocchè negli animali questa facoltà manca assolutamente. Essi non hanno che istinto. L'istinto sensuale, secondo l'ordine, debb'essere d'accordo coll'istinto vitale; ma quello soggiace ad alterazioni, per cui venga pur perturbato l'altro. La fame, ad esempio, induce a mangiar cibi nocivi: forse per la fame le capre di Scozia divorano il nappello, mentre le capre d'Italia non se ne pascono. I casi in cui l'istinto sensuale perturba il vitale sono assai più frequenti nell'uomo, perchè il principio intelligente dà un forte impulso alle passioni. Tre sono i principj delle passioni: il sentimento esterno, l'immaginazione, la loro associazione. La golosità spetta al sentimento esterno; la tristezza all'immaginazione; lo spavento alla loro associazione. I cibi producono due sentimenti: uno locale, l'altro generale. Questo secondo si può chiamare senso alimentare. I due sentimenti possono differire tra loro. Quel cibo che è grato alla lingua può produrre un sentimento generale ingrato, e viceversa. Talvolta il

senso del sapore prevale sul senso alimentare, cosicchè ne conseguiti nocumento. L'idrofobia viene prodotta dall'immaginarsi d'essere stato morso da un cane rabbioso: e si guarisce con la persuasione che il cane è sano. La catalessi spesso è cagionata dallo spavento. I rimedj hanno due attività: una naturale, l'altra relativa alla cooperazione dell'istinto vitale. Gli animali sono destituti d'intelligenza e di volontà: volontà importa intelligenza. Eppure noi veggiamo ne' bruti movimenti ordinati ad uno scopo. Qui vi sono due punti a diffinire: 1.° Come nasca il moto; 2.° Come il moto tenda ad uno scopo. A spiegare la prima questione ci conducono le osservazioni fatte poc'anzi, che giova ripetere. Il sentimento produce movimento ne' nervi; si diffonde ai muscoli; si aumenta per l'irritabilità, per l'influenza dell'anima, per l'inerzia. Il secondo punto si spiega per la corrispondenza che la natura stabilì tra certi sentimenti e certi movimenti. Un fenomeno assai curioso è il solletico. Si può spiegare così: si fanno moltissimi e contrarj movimenti ne' nervi; debbono seguirne molti e contrarj movimenti ne' muscoli: o, meglio, debbe risultarne tendenza a questi movimenti: l'anima contrastata nella sua influenza dee soffrirne dolore. I medici deducono l'associazione di certi sensi e movimenti dal consenso: ma si può ben soggiungere che l'anima ha già parte nel fenomeno. Ma rimane ancora a spiegare come mai l'animale continui lungamente ne' movimenti. La cagione si è la forza sintetica od unitiva dell'animale, per cui riunisce in uno un complesso di sentimenti e di movimenti, per prolungare il piacere. Questo è pure il motivo per cui l'animale rinforza i movimenti per sentir meglio le gradevoli sensazioni. Il principio senziente si unisce al principio sentito, e diventa la forma dello spazio e del tempo. Kant sentì una gran verità quando disse che il tempo è forma del senso interno, e lo spazio forma del senso esterno: ma errò con pretendere che amendue procedano dal-

l'anima. I movimenti non solo continuano, non solo si rinforzano, ma sono armonici; e tuttavia l'animale non ha nè intelligenza nè volontà. Tre sono le cagioni che concorrono a produrre sì mirabile effetto: 1.° l'armonia degli stimoli; 2.° l'armonia delle parti e loro forze; 3.° l'influenza dell'anima. Ma non vi ha movimento senza previo sentimento; dunque debbe pur esservi un'armonia ne' sentimenti. Svolgiamo la cosa. Gli stimoli sono o naturali, od artificiali. L'armonia de' primi è manifesta nella musica: in tutta la natura vediamo un'armonia negli agenti che esercitano la loro influenza sul corpo umano. Quanto agli stimoli artificiali, si noti che l'animale si avvezza a far movimenti a dati tempi. È oggetto di grande maraviglia la corrispondenza che esiste tra le varie parti del corpo e tra le varie azioni. I fenomeni che il provano sono troppo patenti da doverci intrattenere in riferirne esempli. Tuttavia converrà riflettere che l'armonia delle parti è mantenuta da tre condizioni, che sono: 1.° la disposizione; 2.° l'istinto vitale; 3.° l'istinto sensuale. L'istinto vitale corrisponde all'impellente (ἴνορμον, *impetum faciens*) d'Ippocrate. L'armonia meccanica e l'armonia dinamica si osservano tra parti vicine: così il naso è presso alla bocca perchè l'odorato dee presiedere al gusto, acciocchè l'animale faccia scelta del cibo. La spontaneità dell'animale soggiace a peculiari leggi: dell'organismo, dell'inerzia, della forza unitiva. Secondochè varia è la condizione delle parti, l'anima opera più o meno facilmente, e tende a varie azioni. Si è osservato che la perfetta eguaglianza delle parti simmetriche del cervello conferisce di molto all'ingegno. Si affisi per qualche tempo lo sguardo in un oggetto rosso, poi si guardi una tavola nera; apparirà un color verde azzurro. Questo pruova che l'anima opera diversamente, secondochè varia è la condizione del suo corpo. Nell'esempio preallegato il nervo ottico entra in una serie di movimenti per cui prova varj sentimenti: chè

i colori non sono che sensazioni. Le leggi che emanano dall'unione dell'anima col corpo sono occulte per quello che spetta alla cagione, ma sono dimostrate dagli effetti. La forza sintetica presenta molte varietà nella serie degli animali; e queste varietà potrebbero tornare opportunissime a proporre una nuova classificazione de' medesimi. Di qui si potrebbe pure ricavar lumi a classificare le lesioni delle facoltà intellettive e volitive dell'uomo. La forza unitiva si può considerare sotto varj rispetti; e primieramente sotto quello che mette d'accordo più sensi. La corrispondenza tra la vista ed il tatto è più manifesta. Gli animali per essa percepiscono la solidità. Evvi un'altra funzione, detta pure sintetica; ed è d'associar insieme sensazioni ed immagini. Siffatta associazione si può denominare *legame* di *coesistenza fantastica*. È probabile che vi concorrano due condizioni: 1.° La tendenza del principio senziente a perseverare nelle sensazioni; 2.° la mobilità che emerge da' movimenti replicati. Si suol dire che nulla si può immaginare che non sia stato prima percepito da' sensi esterni. Il che non par probabile. Posta sanità degli organi esterni de' sentimenti, e perchè non si potrà produrre un'immagine simile a quella che sarebbe eccitata dall'azione d'un oggetto esterno? Basta comprimere il globo dell'occhio per vedere scintille; dunque similmente si potrà avere immagini fantastiche luminose nel sogno. Noi vediamo negli animali certi atti che pajono al volgo essere indizio d'intelligenza: e non è così. L'animale non fa che comporre i sentimenti e i movimenti. Il principio senziente congiunge in uno più sentimenti: similmente unisce in uno più movimenti; infine lega insieme e sentimenti e movimenti. In tal modo spiegasi come il cane, appena vede l'uomo prendere il fucile, fa tutti quegli atti che il dimostrano cupido di cacciare. Ad un cagnolino si offra un tozzo di pane; mentre è per imboccarlo, gli si

dia sul naso un colpo: in avvenire avremo bello adescarlo con pane, non si avvicinerà più a noi. Diremo noi che ragioni? No: fece la sintesi delle sensazioni. Gli animali tendono all'imitazione. La cagione, da quanto si è notato, riesce facile a spiegare. È la forza sintetica de' sentimenti passivi e de' sentimenti attivi, e de' movimenti. Prima si percepiscono passivamente movimenti con sentimenti passivi: succedono poscia sentimenti attivi; in seguito destansi movimenti attivi. Nell'animale l'attivo ed il passivo sono strettamente congiunti. Il corpo non è fuori dell'anima, ma solo è distinto dall'anima per essenza. L'animale è costituito dal principio senziente e dal principio sentito. Questi due principj non coesistono, ma concorrono in una reciproca azione. Nel principio sentito evvi il sentimento attivo, l'esteso, il continuo, la grandezza, la figura, il movimento; l'anima agisce su tutte queste cose. Dunque non ripugna che possa riunire in sè i sentimenti passivi ed i sentimenti attivi. Qui Rosmini piglia occasione per combattere un principio di Fichte. Questi non poteva concepire come il soggetto potesse uscir fuori di sè; epperciò volle che la ragione teoretica non possa svelare il mondo esteriore: ricorse alla ragion pratica, dicendo che l'uomo è fatto per operare, e non per sapere. Ma perchè l'uomo operi si richiede il mondo esterno: dunque debbesi ammettere il mondo esteriore, poichè altrimenti non si saprebbe in verun modo spiegare perchè l'uomo agisca. Al che il nostro Italiano oppone che non vi ha un mondo esteriore all'anima: vuolsi sol dire che vi sono diverse entità, e che l'anima per operare ha bisogno di qualche entità che non sia lei.

II.

Non vi ha dubbio che non può esservi sentimento senza cooperazione del principio senziente; anzi il

sentimento non è che l'atto del principio senziente. Ma gli argomenti che addnce Rosmini non fanno all'uopo. Ippocrate avvertì che quando vi ha due dolori disuguali, il maggiore oscura il minore; cosicchè talvolta questo non sia più sentito. Ne' casi di odontalgia il volgo, senza aver ricorso a' medici, si applica un vescicatorio dietro l'orecchio; in tal modo il dolore de' denti si allevia d'assai, e talfiata pur cessa, almeno sinchè dura intensa l'azione del vescicatorio. Ma ciò non dimostra la cooperazione del principio senziente, la quale, come testè diceva, è per sè patentissima; ma dà argomento a due principj: 1.° Nel corpo vivente, quando avvi un lavorio, o, come dicesi, processo morboso in una parte, non si ordisce facilmente o congenera un altro processo morboso in altra; 2.° quando l'anima è attenta ad una sensazione, è distratta da altre. Il corpo animato non può venire abbandonato dall'anima senza che cessi, non che d'essere animata, di vivere. Noi crediamo irrefragabile che l'anima non è la cagione efficiente della vita; ma frattanto non dubitiamo che senza la presenza dell'anima il corpo non può vivere. Altro è cagione efficiente o prossima, ed altro è condizione necessaria. Non ripeteremo più gli argomenti che dimostrano come la vita non proceda dall'anima come cagione efficiente; perocchè ci siamo già volte aggirati su questo argomento. Qui per *natura* vuolsi intendere la natura degli animali; ossia l'ordine delle leggi da cui sono governati gli animali. Io non chiamerei istinti tutte le forze degli animali. Istinto importa tendenza ad agire: ora l'impressionabilità in generale, la sensibilità, che è una specie od un modo d'impressionabilità, sono forze originarie, e non importano tendenza ad operare. Qui pare che Rosmini per *istinto* voglia esprimere l'*impetum faciens* di Ippocrate. Il nome *istinto* sarebbe adattato, ma un tal significato riescirebbe affatto nuovo. Qualora si volesse introdurre, saremmo necessitati a mutare il nome dell'istinto, quale

ora si diffinisce, od almeno converrebbe farne distinzione con un epiteto. La tendenza a conservare la vita, o, come Rosmini la chiama, *istinto vitale*, è comune agli animali ed alle piante. Queste non provano sensazioni, e tuttavia l'esercizio di loro impressionabilità occorre ne' fenomeni, i quali dimostrano che tendono a ciò che può conservarle in vita, e si allontanano dagli agenti nocivi. L'istinto sensuale o la tendenza a ricevere sensazioni si può riguardare come un modo dell'istinto vitale, ossia una maggiore estensione del medesimo. La natura diede alle piante un'impressionabilità non sensitiva; ed esse non cercano sensazioni. Gli animali sono capevoli di sensazioni, ed abbisognano di queste per conservarsi in vita: ricevettero di più la facoltà locomotiva; chè senza questa la sensitività sarebbe stata, non che inutile, tormentosa. Non sarebbe dolore vedere un oggetto che darebbe una sensazione dilettosa, se non vi fosse la facoltà di procacciarsela? Non sarebbe un accrescere il dolore il provare il dolore, e non poterlo cessare? L'uomo ebbe di più la ragione, e può pur di essa valersi a conservare la vita. Dunque non vi ha due istinti diversi: l'istinto sensuale è pure istinto vitale. I nervi non si prolungano; od almeno siffatto prolungamento non è nè dimostrato da' fatti, nè necessario a spiegare i fenomeni. Troviamo presso parecchi fisiologi che le papille si alzano per ravvicinarsi, o, meglio, applicarsi agli stimoli: ma non ne danno veruna dimostrazione. Che necessità vi ha mai di ammettere questo ravvicinamento? Basta pure che gli stimoli vengano a contatto delle papille, e ad impressionarle: quando lo stimolo è troppo forte, si fa afflusso di sangue; epperciò i vasi debbono dilatarsi: l'elevarsi sarebbe accidentale, morboso, de' vasi sanguigni e non de' nervi. L'azione de' nervi, tanto all'ambito del corpo per venire impressionati dagli agenti esterni, quanto nell'interno a provvedere a' visceri, tende infine sempre a conservare la vita, se si

guardi all' uomo come animale; se poi si consideri come essere ragionevole, l'azione degli organi sensorj tende pure a somministrare all'anima materiali del pensiere. Se non che anche l'azione nervosa interna ha non poca parte in certe sensazioni, alcune delle quali modificano l'ingegno e le tendenze morali. Ha torto Boerhaave quando dice che senza stimoli l'animale dormirebbe sempre. Non vivrebbe, perchè gli stimoli sono una condizione necessaria alla vita. Ma ponendo quel grado di stimolo che è necessario al vivere, dico che non è necessario un nuovo stimolo, od un aumento di stimoli per cessare il sonno. La natura provvide che a certi intervalli si aumenti l'energia vitale ne' parenchimi o tessuti nutritivi, e perciò per antitesi intermetta l'azione sensoria; quell'aumento di energia ne' tessuti nutritivi tende a risarcire le perdite, tanto di materiali, quanto di forze: dappoichè si è fatto quel risarcimento, rintegrasi l'azione sensoria, e torna in conseguenza la veglia. La vita non è uno stato sforzato, siccome pretese Brown. Certo non può esservi vita senza l'azione di stimoli; ma di qui non segue che la vita sia uno stato sforzato. Vi ha fenomeni i quali dimostrano che la vita è attiva. Il crescere del corpo, le crisi delle malattie procedono secondo determinate leggi, senzachè se ne possano accusare gli stimoli. Sieno pure immutati gli stimoli: hanno luogo quegli effetti. Questo punto fu con irrepugnabili argomenti dimostrato dal mio veneratissimo precettore Canaveri. Piacque a parecchi ammettere un continuo conflitto tra la forza vitale e le forze fisiche e chimiche: fra essi citeremo Bichat e Medici. Io credo anzi che gli agenti esterni sieno ministri alla forza vitale per produrre e conservare la vita. Ma non ne conseguita che la vita sia uno stato sforzato. Altrimenti si potrebbe pur dire, come avverte giudiziosamente il sullodato Canaveri, che la Divina Commedia sarebbe stata un'opera sforzata, perchè Dante ebbe mestieri di penna, d'inchio-

Digitized by Google

stro, di carta per iscriverla. Gli stimoli impressionano i nervi. Questi concepiscono un qualche mutamento; dunque un qualche movimento, perchè movimento importa mutamento: ma un tal movimento non si può dire che sia traimento. È vero che que' tessuti i quali sotto l'azione degli stimoli concepiscono movimenti manifesti, si contraggono per poi risaltare e continuare per qualche tempo nell'avvicendamento di contrazioni e risalti: si potrebbe credere per analogia lo stesso de' nervi; ma in tal supposizione direi che i nervi per l'azione degli stimoli opportuni si contraggono, e non che sieno contratti. Sebbene a prima giunta queste due maniere di dire sembrino riuscire allo stesso, pure, se ben si consideri, sono affatto differenti. Il contrarsi indica attività; ed esser contratto importa passività. Tutti i tessuti sono impressionabili sotto l'influenza degli stimoli rispettivi: vi ha però questa differenza, che alcuni tessuti impressionati producono sensazione, ed altri no: alcuni muovonsi sotto l'imperio della volontà, ed altri no. Dunque l'operare de' nervi non è più un atto dell'istinto sensuale, che dell'istinto vitale. I nervi per la prolungata azione degli stimoli finiscono per cessare di operare, sinchè non abbiano risarcito quel principio per cui sono attivi, e il quale per la protratta azione si consuma. Ma questa cessazione di azione non si può dir ritrazione; si potrebbe appellare allentamento. Ritrazione ed allentamento non sono lo stesso: allentamento è un passare dall'azione all'inazione: ritrazione è un'azione seconda contraria alla prima. Da quel che dice Rosmini e' parrebbe che l'istinto sensuale sia contrario all'istinto vitale: il che non può essere; perchè gli organi sensorj sopravvegliano solleciti alla conservazione della vita. Non si può ammettere con Whytt particelle dell'anima nelle fibre irritabili: prima, perchè l'anima è spirito; poi, perchè vi sono parti irritabili o contrattili che non sono sotto l'imperio dell'anima. L'irritabilità non può venire riguardata come

un effetto della sensitività, siccome si avvisò Le Cat. Se per sensibilità si volesse intendere impressionabilità, si potrebbe ben dire che il movimento è l'effetto della sensitività. Bichat ammise due proprietà ne' tessuti: una per cui sono impressionabili dagli stimoli, l'altra per cui impressionati si muovono: chiamò la prima sensibilità, la seconda contrattilità. Divise tanto la sensibilità quanto la contrattilità in animale ed organica, secondochè sono sotto l'imperio dell'anima o no. Ma non vi ha necessità di distinguere la facoltà di muoversi da quella di essere impressionato. Il movimento è l'effetto dell'impressionabilità. Vi sono altre considerazioni da aggiungere: la sensibilità, propriamente parlando, è l'impressionabilità sensoria; l'impressionabilità non sensoria non può denominarsi sensibilità; perchè sarebbe lo stesso che dire sensibilità non sensibile. La sensibilità nel suo vero senso non è una proprietà distinta dall'impressionabilità non sensoria: non sono che due modi di una medesima facoltà. Ho detto che il movimento è l'effetto dell'impressionabilità: ora dirò che l'essere il movimento volontario o no non importa due distinte facoltà, perchè possono pur essere due modi di movimento procedenti da una medesima facoltà. In somma, una sola è l'impressionabilità in essenza; i suoi effetti possono essere varj. Avvertasi di passaggio che l'impressionabilità fu detta da Brown incitabilità, e da altri eccitabilità, e il prodotto che ne segue dall'azione degli stimoli su' tessuti viventi venne appellato incitamento od eccitamento. Dunque vi ha una sola incitabilità; ma due modi di essa, detti incitabilità sensoria ed incitabilità non sensoria: vi ha due modi d'incitamento, cioè l'incitamento sensorio e l'incitamento non sensorio. L'incitabilità sensoria è la sensitività o sensibilità. Quando si dice semplicemente incitabilità si intende la non sensoria: tuttavia per esser più chiari diremo incitabilità organica o vitale; l'incitamento sensorio dicesi senso; l'incitamento motorio prodotto dall'anima no-

Digitized by Google

masi movimento volontario; l'incitamento motorio non volontario appellasi movimento organico o vitale. Questi nomi non sono accurati, perchè tutti i tessuti sono organici e viventi: tuttavia si può seguir l'uso che stanziò que' significati. I movimenti non volontarj non sono prodotti dall' anima: tanto meno possono didursi dall' anima i movimenti prodotti dall' azione degli stimoli ne' tessuti staccati dal corpo. L'irritabilità non differisce essenzialmente dalla sensitività. Il vocabolo *irritabilità* fu preso in varj significati. Glisson e Zimmermann intesero l'impressionabilità; Haller la forza motrice de' muscoli. Nel primo significato la sensibilità sarebbe un modo dell'irritabilità; nel secondo l'irritabilità e la sensibilità sarebbero due modi dell'impressionabilità. Non ignoro che Haller limitò la sensibilità a' nervi, come aveva limitato l'irritabilità a' muscoli: ma anche adottando per un momento la dottrina di lui, sarebbe pur sempre da dirsi che l'irritabilità non è essenzialmente diversa dalla sensibilità; sarebbero semplicemente due proprietà congeneri sedenti in due varj generi di tessuti. Rosmini, seguendo le orme di Haller, vuole che l'irritabilità e la sensibilità sieno due proprietà essenzialmente distinte tra loro: riflette che può esservi irritabilità senza sensibilità. Al che rispondo che se si parli di uno stesso tessuto, la sua proposizione è falsa; che se si parli di diversi tessuti, l'una può conservare le sue proprietà vitali, mentre nell' altra sono diggià estinte. Se sono facoltà distinte, come mai la sensibilità aumenta l'irritabilità? Conviene ricorrere al principio di sopra stabilito: vi sono due modi d' impressionabilità: ma la forza è una sola. Nelle piante avvi irritabilità, e non vi sono nervi. Ma che? doveva forse la natura dare per elementi organici i nervi a tutti gli esseri organici? Oh come errano i nostri ragionamenti, quando vogliamo assoggettar la natura alle nostre preconcette opinioni! Gli uni dissero: Gli animali hanno tessuti irritabili; que-

sti tessuti hanno nervi: dunque l'irritabilità è da' nervi: abolita l'azione di detti nervi, cessa l'irritabilità; ed ecco un altro argomento il quale conferma che l'irritabilità procede da' nervi; ma le piante hanno parti irritabili: dunque hanno nervi. Altri per lo contrario dissero: Le piante sono irritabili, e non hanno nervi: dunque l'irritabilità non procede da' nervi: dunque negli animali i nervi non sono una condizione necessaria all'irritabilità: è vero che abolita l'azione de' nervi cessa l'irritabilità; ma conviene dire che la lesione non si limita a' nervi, oppure che senza l'azione de' nervi cessano quelle condizioni che sono necessarie all'irritabilità; senza che si possa dire che i nervi abbiano una influenza diretta ed immediata. Noi diremo che i nervi sono parte essenziale dell'organismo animale: che certi nervi sono ministri dell'anima ed altri no: che de' primi gli uni servono alla sensibilità, e gli altri alla motilità volontaria. I muscoli, che durante la vita sono soggetti all'anima, dappoichè sono staccati dal corpo, conservano la loro motilità, ma essa viene messa in azione da stimoli materiali, e non più dall'anima, chè non esiste nelle parti staccate. Anzi dirò di più: nello stato morboso talvolta i muscoli volontarj si cangiano in involontarj: di qui gli spasmi e le convulsioni. Si nega che il sentimento fondamentale sia in tutto il corpo, nello stato di sanità. E perchè ammettere senso dove non se ne ha conscienza? Qui prendo il vocabolo *conscienza* in un significato latissimo; ritengo come sinonimi *conscienza* e *sensazione*. Dico questo, perchè niuno mi opponga che gli animali sono destituti di conscienza, prendendo questa parola nel suo stretto significato. Il principio *Non si può agire dove non si è*, è affatto falso. Ne abbiamo un esempio nella gravitazione newtoniana. Quanto agli animali, osservo che hanno parti nelle quali non ci è senso nello stato di sanità. Ma come mai certe parti non sentono nello stato di sanità, e sentono nello stato morboso? Ciò

Digitized by Google

dipende da che mutansi le condizioni de' nervi, cosicchè divengano atti a trasmettere al comune sensorio quelle impressioni che nello stato di sanità non trasmettevano. Succede tutto l'opposto ne' nervi che sentono in istato di sanità, e non sentono più nella paralisi. Abbiamo veduto che l'istinto sensuale non differisce dall'istinto vitale, perocchè i sensi ci avvertono di ciò che può esserci necessario o giocondo, di ciò che minaccia nocumento. I fenomeni vitali non sentiti e gl'imperati sono soggettivi come i sensitivi e i non imperati. Se Rosmini avesse detto che de' fenomeni occorrenti nella vita sensifera gli uni sono soggettivi e gli altri extra-oggettivi, di buon grado vi assentirei. I primi si riferirebbero al corpo umano, considerato in sè; i secondi al medesimo corpo, ma considerato nel suo ambito dove producono la loro azione gli stimoli. Non sarebbero due generi diversi di fenomeni, ma sarebbero due rispetti sotto i quali verrebbero contemplati. Non si può ammettere quello che Rosmini dice, ed era già stato detto da Bichat, che la vita sensitiva sia un eccesso di vita organica. Bichat nota come le parti le quali durante lo stato di sanità non sentono, acquistano la sensibilità animale per l'infiammazione. Ma qui avvi un errore manifestissimo. Nello stato d'infiammazione si ha perturbazione: si ha senso, ma solo senso di dolore. Gli organi sensorj infiammati dolorano senza altrimenti acquistare un maggior grado di sensibilità. Così nell'oftalmia si ha intolleranza della luce, ma non una vista più squisita. Dal potersi riguardare i muscoli come espansioni nervose con alcunchè d'altro, e specialmente di fibrina, non ne segue che tutti i tessuti tendano a diventare sensorj. Il confronto non regge; perocchè non tutti i nervi sono sensorj. Il concetto di Bichat sulla sede delle passioni nel cuore, nel fegato, in altri visceri, e non nel cervello, non è conforme alla verità. Cuvier dà l'irritabilità a' nervi in quel senso che i nervi impressionati dagli stimoli si

contraggono in un grado invisibile; ma per quanto si può per analogia congetturare, simigliante a quella che si scorge ne' muscoli. Non vedo alcuna necessità di distinguere i fenomeni soggettivi dagli extra-soggettivi nel senso che a questa denominazione dà Rosmini. Non può esservi principio senziente senza principio sentito, se si consideri il principio senziente nell' atto: ma se si consideri nella sola facoltà od attitudine, può esistere per sè. L' anima è capace di sentire, ma non ne viene in conseguenza che senta: affinchè senta è necessario che uno stimolo metta in atto la sua facoltà. Appositamente il nostro Scrittore fa divario tra *senziente* e *sensifero:* gli organi sensorj, propriamente parlando, non sentono; l' anima è quella che sente; gli organi sensorj sono solamente di strumento all' anima nel sentire. Il corpo per essere sensifero de' esser vivo. Non può esservi vita nell' animale senza la presenza dell' anima: ma l' anima non è per questo la cagione efficiente della vita. Dunque non è punto l' anima che informi il suo corpo, ed il renda sensifero; ma si è il principio vitale. Non si può dire che tutti gli atti del bambino sieno prodotti da sensazioni; tutti gli atti di lui sono prodotti da impressioni: ma non ogni impressione importa sensazione. Dunque non si può definir l' animale un essere individuo che sentendo opera; perocchè non tutte le operazioni degli animali sono prodotte da sensazioni. L' anima, il pur ripeteremo, non è il principio vitale: l' anima non esercita il suo imperio su tutte le parti, e quelle parti su cui ella non opera non sono morte. Soglionsi dire impropriamente morte le parti che nello stato di sanità sentono e si muovono sotto il comando della volontà, e nello stato morboso, o non sentono più, o più non si muovono per l' efficacia della volontà: ma non sono veramente morte: sono sol prive della vita animale o sensitiva. Non potendosi supporre vita in un animale senzachè l' anima alberghi in qualche sua parte, ne segue che

Digitized by Google

tra l'anima ed il corpo vi esista uno strettissimo commercio. Le affezioni dell'anima possono essere cagione delle affezioni del corpo, e viceversa. Assai sovente la cagione e l'effetto si confondono talmente tra loro, che l'effetto diventa cagione: o, per dir meglio, il fisico ed il morale reagiscono successivamente l'uno sull'altro, e l'altro sull'uno. Giacchè Rosmini sembra soddisfarsi della opinione di Tommasini sulla continuità de' nervi co' muscoli, od anzi sull'essere i muscoli espansioni nervose coll'addizione di frapposta fibrina, non dicasi che i nervi sono messi in moto e che comunicano questo moto a' muscoli; ma dicasi con Tommasini che il moto nel nervo semplice o separato è invisibile, e che diffuso nel nervo che si espande e riceve la fibrina, diventa manifesto. Non si può negare che i tessuti organici, dappoichè sono stati messi in movimento, tendono a perseverare in questo movimento; ma una tale tendenza non l'appellerei nè attività spontanea, nè inerzia. Non attività spontanea, perchè vi fu un impulso al movimento. Il vocabolo *inerzia* veramente in fisica esprime la tendenza de' corpi a perseverare nel medesimo stato, di quiete se quieti, di movimento se mossi. Ma per lo più inerzia esprime inattività. Del resto, se si volesse seguire il linguaggio de' fisici, converrebbe sempre avvertire che si parla d'inerzia col movimento. E qui vuolsi sapere come non pochi sieno d'avviso che tutte le fibre, anzi tutti gli atomi, ne' corpi viventi sieno in continuo movimento. Questo non è nè dimostrato, nè dimostrabile. Ma qualora si volesse ammettere, si potrebbe notare che continua è l'azione di alcuni stimoli; ora di più, ora di meno. Tornando alla tendenza che hanno i nostri tessuti a perseverare nel movimento, dappoichè questo fu prodotto dagli stimoli, Darwin la tenne in gran conto, dove disse che l'abitudine al moto si può riguardare come stimolo; e veramente produce lo stesso effetto. Questo è il gran principio dell'assuefazione, o, come pur dicesi, abitudine. Tanta

ne è la possanza, che ne venne il dire esser dessa una seconda natura. Dappoichè l'anima non è il principio vitale, ne segue che la tendenza a rinnovare i movimenti e a perseverare ne' medesimi, quando si parla di movimenti involontarj, non dipende per nulla dall'anima. I medici ammettono una forza conservatrice ed una forza medicatrice. Molti non ammettono che una sola forza, la quale è ad un tempo e conservatrice e medicatrice: cioè tende a conservare la sanità; e quando è stata perturbata, a rintegrarla. Questa dottrina è antichissima: si trova diggià nelle opere d'Ippocrate. Alcuni a' dì nostri non ebbero vergogna di ridersi di forza conservatrice, di forza medicatrice, di crisi, anzi pure d'Ippocrate. Fra cotestoro è duro ed increscioso di dover collocare un Rasori. Ma gli uomini sieno pur grandi, non cessano per questo di pagare un tributo alla frale umanità, con cadere in gravissimi abbagli. Noi confesseremo che la dottrina di quel divino fu confermata dalla severa osservazione de' seguaci del vero. Le forze perturbatrici non sono nel corpo vivente, ma bensì nelle cagioni morbose. I sensi sopravvegliano alla conservazione del corpo: nè so rendermi capace che Rosmini gli accagioni di azione perturbatrice. Nello stato morboso possiamo ammettere un conflitto tra le cagioni morbose e la forza medicatrice: ma l'anima non ci entra per nulla; il che è tanto più manifesto se si parli di malattie independenti da cagioni morali. Qui non parlo de' sintomi relativi allo spirito; perocchè questi dipendono sempre dallo stato del fisico: dico sempre nello stato morboso; perocchè nello stato di sanità le passioni possono essere independenti dal corpo, od almeno producenti un mutamento nel corpo, primarie e tuttor soggette all'imperio della ragione. L'essere riottose non importa che non sieno suddite: sono suddite ribelli. Vo' dire che conviene far differenza tra il dolore d'un febbricitante, di un pazzo, e quello stato che dicesi pur delirio per similitudine; ma è una

Digitized by Google

perturbazione dell' anima non prodotta da uno stato del corpo. Gli amanti diconsi pazzi, ma non ammettonsi a' manicomj; le passioni sono esclusive all' ente ragionevole. È vero che gli animali fanno certe azioni che pajono indicare passioni: ma si noti che sono comuni a tutti gli animali della medesima specie: è dunque un effetto dell' istinto. E poichè non ammettiamo una propria intelligenza a spiegare quelle loro azioni con cui provvedono a' loro bisogni e a quelli de' loro parti; così non dobbiamo nemmanco attribuir loro passioni per ispiegare quelle azioni che nell' uomo procedono dalle passioni. Non è lo stesso de' patemi; perocchè anche gli animali possono essere e lieti e tristi; letizia però e tristezza tutta corporea, cioè dipendente dallo stato del corpo. Un cibo grato li fa saltellare: le battiture li fanno dare in urla. Ma qui debbo prevenire un' obbiezione che mi si potrebbe fare contro il negar le passioni agli animali. Questi si rattristano nella morte de' loro padroni: dunque hanno passioni. In questa fattispecie non possono nè soffrire, nè temere battiture. Noi leggiamo il caso di un leone che si conficcò una spina in una zampa, e funne liberato da un uomo, che, preso da pietà, ne la strappò senza altrimenti pensare al pericolo di esserne sbranato: ora essendo stato, dopo lungo tempo, condannato ad essere straziato dalle fiere, ed essendo stato prima preso il leone, e messo in quel circo dove avrebbe dovuto farsi pasto di quello sventurato, gli si avventò contro; ma mentre era in sul punto di abbrancarlo, il riconobbe, e a vece di offenderlo si mise a leccarlo. In questo caso e' sembra che si debba attribuire al leone un sentimento di dovere; cosicchè ricordandosi del benefizio ricevuto, credesse doverne rimeritare il benefattore. Ma con tutto questo non attribuirei passioni agli animali; perocchè que' fatti si possono facilmente spiegare independentemente dall' influenza delle passioni. Gli animali hanno memoria: conservano cioè le im-

magini e tracce delle percezioni: essi pure associano le percezioni. Con questi due principj noi possiamo spiegare que' fenomeni. Il cane riceve il cibo dal suo padrone; la percezione del cibo si associa con la percezione del padrone: dunque allorquando cessi di apparire il padrone, il cane dee rattristarsi, non già perchè quello sia morto, ma perchè nol vede più: infatti si allontani da casa; il cane si mostrerà egualmente tristo. Così pure il leone provava dolore: strappata la spina, non ebbe più dolore: cessazione di dolore è piacere; dunque la percezione del piacere si associò alla percezione di chi aveva strappato la spina: quando il leone rivide quell' uomo, si rinnovò la percezione del piacere provato nell' estrazione della spina: dunque mostrò il medesimo stato di letizia. Niuno attribuirà mai agli animali o l'amore, o l'ambizione, o l'avarizia. Ma non confondasi l'amore appetito con l'amore affetto; nè la tendenza istintiva a precedere nel corso con l'ambizione; nè l'accumulare che fanno certe specie il cibo opportuno con l'avarizia: sono cose troppo diverse. Al tutto, passione importa la previdenza d' un fine, anche remoto: or questa previdenza non può essere che nell' ente intelligente. La golosità è appetito, e non passione; la tristezza è patema, e non passione; così pur dicasi dello spavento. L'eccitamento nervoso è doppio: l'uno è locale, l'altro diffusivo o generale. Il che non è sol proprio dei nervi senzienti, ma è comune a' nervi che proveggono alla vita organica o vegetativa. Proviamolo ne' due ordini di nervi: negli animali cioè e negli organici. Tu vedi un oggetto; ne provi un tal diletto, che ti senti come un fremito in tutto il corpo. La vista è circoscritta all' apparato visorio: il senso di vigoria in tutto il corpo non è punto vista, ma un eccitamento di diversa natura; e si manifesta per un senso o di vigore o di debolezza. Ma come mai questo senso non è sempre di vigoria? Questa differenza dipende da un fatto, o, per dir meglio, è svelata da un fatto, ed è

il seguente. L'eccitamento prodotto in una parte ora diffonde il suo influsso per modo, che tutto il corpo provi un senso di energia; ed altre volte l'azione aumentata in una parte fa che altre, ed anche tutto il corpo, tranne quella medesima parte, divengano meno attive e pressochè inattive; cosicchè sembrano affievolite. Il primo effetto, come abbiamo veduto, chiamasi di diffusione: ora avvertiremo che il secondo nomasi di antitesi. I due effetti, siccome è facile ad argomentare, non possono coesistere; ma si succedono tra loro. Giacchè siamo a parlare della vita animale, ossia di relazione, proporrò due specie che le appartengono. Quando l'eccitamento è accresciuto nel comune sensorio, talvolta i sensi esterni sono renduti più attivi: ed in altri casi succede tutto il contrario. Quando altri fissa l'occhio in un oggetto, l'eccitamento incomincia ad aumentarsi nel comune sensorio, poi in tutto l'apparato visorio. In una forte contenzione di mente, epperciò in un accresciuto eccitamento del comune sensorio, che è immediato strumento dell'anima, i sensi esterni si porgono inattivi. Sin qui non si parlò dell'effetto morale, ma semplicemente del corporeo. Ora se si voglia esaminare quel primo, si noti che l'eccitamento diffusivo può essere diversissimo secondochè l'anima provò piacere o dolore. Siavi appeso alle pareti di un salone un quadro che rappresenti Alessandro Magno: sianvi tre ordini di persone: sienvi guerrieri, filosofi, volgari. I primi proveranno diletto, e si sentiranno una subita inusata vigoria in tutto il corpo: i secondi proveranno dispetto, e il loro stato generale sarà come di abbattimento: i terzi, quanto all'effetto generale, non saranno punto commossi. Ma tornando al fisico, avvi un effetto provato dal fatto, e sin qui non ispiegato con veruna forza di raziocinio. La sensitività varia di grado e di modo ne' diversi soggetti. Se si trattasse di sola differenza di grado, sarebbe facile a spiegare; si direbbe che l'azione degli stimoli non è assoluta, ma relativa al grado d'impressiona-

bilità; che perciò quello stimolo che impressiona moderatamente Tizio gagliardo è intollerabile per Mevio delicato e fornito di squisita sensitività. Ma ben altra è la bisogna per quello che ragguarda al modo dell'impressionabilità. L'uno trova gusto nel dolce, un secondo nell'amaro, un terzo nell'agro, sebbene il grado dello stimolo non sia mutato. In questi scherzi della sensibilità ve ne ha uno che merita una speciale considerazione de' medici, i quali l'hanno designato con un proprio nome, dicendolo idiosincrasia. Alcuni non possono sopportare un dato stimolo, p. e., un dato cibo, una data bevanda, senza che se ne possa accusare una cagione comune ad un certo numero di persone. Vi ha tali che non possono sopportare il latte; eppure trincansi e ritrincansi di vini generosi. Veramente questo fenomeno può ben essere assoggettato alla mentovata legge del modo d'impressionabilità: l'unica differenza è nell'essere più maraviglioso. E questo basti della vita animale. Ora diciamo della vita organica. Nel tempo della digestione l'eccitamento del ventricolo in parte è locale, o circoscritto al viscere, e in parte si diffonde. Risultamento dell'eccitamento locale si è la mutazione degli alimenti: l'eccitamento diffusivo si appalesa per un accrescimento di energia, o per uno stato di torpore. Se si ingolli vino, si ha tosto in tutto il corpo un aumento di vigoria, solchè non si ecceda di troppo. Se si faccia uso di cibi, si ha in prima un senso di debolezza o torpore generale per antitesi; e dopo compito il lavorio del ventricolo, ne sorge un aumento di energia generale. Ho detto del vino che produce energia generale, solchè non si ecceda di troppo. Ragion vuole che spieghi l'apposta condizione. Egli è un fatto che quando l'eccitamento è soverchio, le azioni della vita sono rallentate. Questo stato, che mentisce debolezza, ne è ben diverso: suolsi da' medici chiamare oppressione di forze: così è degli ub-

briachi. Rosmini fa divario tra senso del sapore e senso alimentare. Sarebbe meglio dir senso del gusto, chè il sapore si riferisce alle potenze che impressionano il gusto, o, per esser più esatti, alla proprietà che hanno certi corpi di mettere in atto il senso del gustare. Del resto non ignoro che uomini sommi, come un Redi, scambiano *gusto* e *sapore:* sovente in questo elegantissimo scrittore si trova questo dire: *Al giudizio del sapore.* Non saprei che intenda Rosmini per senso alimentare: forse intende quell'eccitamento generale che è prodotto dall'eccitamento gustatorio, ossia eccitamento diffuso; perocchè osserva che il senso del gusto può apportar piacere, mentre ne conseguita nocumento nel ventricolo e nelle altre parti del corpo. Ma un tal senso non si può giustamente chiamare alimentare: sia perchè non è esclusivo agli alimenti, e sia perchè non dipende per nulla dalla facoltà nutritiva, ma procede unicamente dal sapore. Sul che non vuolsi ommettere un'osservazione fatta da' fisiologi, ed è che se si parli de' cibi che ci somministra la natura, quelli che hanno un grato sapore, sono salubri e viceversa; la quale riflessione è specialmente presentata dall'immortale Haller. Il venire l'idrofobia prodotta dal potere dell'immaginazione fu ed è tuttavia sentenza di alcuni patologi: ma l'opinione contraria mi sembra più conforme ad un severo raziocinio. È egli verisimile che sola l'immaginazione sia bastevole ad ingenerare un contagio? Più ancora: è egli credibile che il contagio diggià ingenerato venga neutralizzato e distrutto dalla sola fantasia? Mi si dirà che i fatti provano quell'origine dell'idrofobia. Ed io rispondo che si è confusa l'idrofobia nervosa, cioè non contagiosa, coll'idrofobia contagiosa, che è la rabie. *Idrofobia* esprime *avversione all'acqua*, e, in un senso più lato, a qualsiasi liquido: ora quest'avversione non costituisce l'essenza della rabie, perocchè in certi casi si vide senza rabie, ed in altri casi, sebben rari, si vide rabie senza quel-

l'avversione. Confesso che la catalessi spesso è cagionata dallo spavento: e di qui traggo argomento che anche l'idrofobia venne prodotta da patemi d'animo, o da cagioni fisiche independentemente dal contagio. Si soggiunga che sovente queste ed altre simili malattie nervose vennero guarite dallo spavento: anzi quella stessa malattia. *Motivo* ed *impulso* suonano lo stesso: così pure *impulso* ed *istinto*. Non direi che gli impulsi riduconsi ad istinti: direi che sono voci sinonime. Tuttavia ne venne l'uso di dare il nome d'istinto agl'impulsi independenti dalla ragione. Sebbene, non va taciuto che talvolta si attribuisce l'istinto alla ragione; così dicesi che istinto della ragione si è di cercare il vero. Se noi volessimo seguitare il primo significato, non si potrebbe più dire che certi istinti sono destati da noi. Non sarebbe meglio dire che gl'istinti in origine non dipendono punto da noi, ma che la ragione può accrescerli, ossia dar loro una maggior forza? Così, ad esempio, l'anima nostra tende a Dio, e vi tende per istinto: l'intelligenza, contemplando la grandezza di Dio, cresce a smisuranza quella tendenza istintiva.

Digitized by Google

Digitized by Google

DISCORSO IV.

ROSMINI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Rosmini consacra il terzo libro della sua *Antropologia* alla spiritualità. E prima di tutto propone definizioni. 1.° L'intelletto elemento è il soggetto uomo in quanto intuisce l'ente; 2.° l'intelletto potenza è la facoltà di intuire gli enti determinati; 3.° la ragione è la facoltà di applicare l'ente a' sentimenti e agli enti reali ed ideali; 4.° la volontà è la facoltà di tendere in un oggetto conosciuto; 5.° la libertà è la facoltà di determinare la volontà ad una volizione od alla sua contraria. La spiritualità abbraccia l'intellettivo ed il volitivo. L'intelletto comprende tutte le facoltà passive; e la volontà tutte le facoltà attive. L'intelletto intuisce di necessità l'ente. Senza questa intuizione cesserebbe di esistere. L'intelletto è passivo. Intendere è ricevere l'idea, e l'idea è luce. Dunque *luce intellettuale* ed *idea* si avranno per sinonimi. Non è tuttavia solamente passivo; è pure attivo: senza attività non potrebbe conoscere l'ente; attività importa passività, e passività importa attività. L'intuizione dell'ente è comune a tutte le intelligenze; ma l'uomo differisce dalle altre intelligenze per due caratteri: intuisce l'ente indeterminato, e poi mediante i sensi il determina. Il sentire importa un principio senziente, e similmente l'intendere importa un principio intelligente.

L'intelletto intuisce l'ente. L'ente è luce conoscitiva. Senza questa luce non conoscerebbe nemmanco sè stesso. Il sentito è la materia del sentimento; il senziente è la forma. L'inteso al contrario è forma, e l'intelligente è la materia. Il sentito è inferiore al senziente. L'inteso è superiore all'intelletto. L'ente è universale; l'intelligente no. Il principio senziente ed il principio intelligente sono simili tra loro: l'inteso è diversissimo dal sentito. L'intuizione dell'ente non è potenza, ma atto; è atto primo. L'ente ideale per la sensazione si mette in rapporto col mondo esteriore: si ha qui un atto secondo, col quale l'intelletto è in potenza. S. Tommaso espresse siffatta verità con queste parole: « L'intelletto può considerarsi in due modi: 1.° come apprensivo dell'ente o vero universale; 2.° come una cosa particolare che ha un atto particolare. La ragione applica l'ente indeterminato agli enti determinati, o, meglio, alle cose che divengono enti determinati. » Le cose cui la ragione applica l'ente sono varie. Prima vengono i sentimenti: si ha così la percezione intellettiva. L'uomo con la percezione intellettiva percepisce enti reali pel principio di sostanza. Prosegue nelle applicazioni dell'ente. Dal contingente finito passa al necessario infinito, pel principio di assolutità: il quale atto della ragione si può denominare *integrazione*. Vien dietro l'astrazione, per cui creansi enti di pura ragione. In tal modo la ragione stabilisce le scienze pure od astratte: applica queste scienze agli enti reali, e così fonda le scienze applicate. Dunque le funzioni della ragione sono cinque: la percezione, l'integrazione, l'astrazione, la deduzione delle scienze astratte, la deduzione delle scienze applicate. Vi ha nell'anima due principj: uno forma le cognizioni; l'altro le intuisce. Il primo principio è la ragione; il secondo è l'intelletto. Non sono due principj essenzialmente diversi; ma operano in diversa maniera. Kant riguarda la ragione come superiore all'intelletto: al che pare essere stato con-

dotto da quanto scrisse Platone sul λόγος. Rosmini fa riflettere che il filosofo greco per λόγος non intese una potenza dell'anima, ma la ragione oggettiva delle cose, ossia l'idea. Ficino assegna il primo luogo alla mente, ossia intelletto; e il secondo alla ragione. Nel che non fece che seguire gli antichi, e specialmente Plutarco. Qui il nostro Autore si fa ad investigare l'origine delle parole per inferirne con qual ordine debbano collocarsi le facoltà dell'anima. *Intellectus* viene da *intellectum:* ora questo vocabolo esprime una qualche cosa già presente all'anima. *Ratio* esprime un'indagine, un atto, e non una cosa già compresa. Λόγος viene da λέγω: λέγω esprime *raccolgo:* perciò corrisponde a *ratio.* Quello che si vuole esprimere per intelletto in latino è *mens,* e in greco è μένος. Μένος rappresenta un impeto od ardore dell'anima. Il vocabolo greco νοῦς si suole interpretare *mente,* eppure esprime una potenza che discerna, non una potenza che intuisca. Facendosi poi Rosmini a svolgere le potenze che procedono dall'intelletto, le divide in oggettive e soggettive. L'intelletto risulta da due principj: il principio intellettivo; l'ente. Il principio intellettivo è soggetto; l'ente è oggetto. L'ente si manifesta al principio intellettivo senza soggiacere a mutazioni: e questa maniera di agire appellasi dall'Autore *intelligibilità.* Il principio intellettivo non può non intuire l'ente; nè tuttavia è passivo; anzi è attivissimo. Dunque tanto l'ente quanto il principio intellettivo sono attivi: di qui emergono due ordini di potenze, che sono le soggettive e le oggettive. Se il soggetto opera solo per quello che basta e non più, si hanno le potenze oggettive; se il soggetto opera di più, si hanno le potenze soggettive. Il principio intellettivo ed il principio sensitivo non sono due principj: ma uno stesso principio e sensitivo ed intellettivo. Questo principio unico è quello che viene detto spirito umano. La parte sensitiva dello spirito umano è fondamento a tutte le potenze e soggettive ed ogget-

tive. L'ente intuito è indeterminato: il senso il fa determinato. L'ente determinato dal sentimento fondamentale dà la percezione di noi stessi. Ma la percezione di noi stessi vuol essere divisa in immediata e riflessa. Quella di cui si diceva, è immediata; la riflessa viene in seguito, nè così tosto. Dopo aver percepito noi stessi, percepiamo le cose esteriori, e ciò per lo ministerio de' sensi distinti dal fondamentale. Il senso tende a sentire, e così pur l'intelletto ad intendere. Nell'intendere vi ha un chè di oggettivo ed un chè di soggettivo. Oggettivo è l'inteso; soggettivo è il diletto che si prova nell'intendere. Nell'uomo non vi ha facoltà che non ne abbia una correlativa. Ad una facoltà passiva corrisponde una facoltà attiva. Il senso intellettuale è una facoltà passiva; la facoltà che le corrisponde di fronte dicesi da Rosmini *spontaneità intellettiva*. Il senso intellettuale od intellettivo è messo in azione dal senso animale: e similmente la spontaneità intellettiva è eccitata dall'istinto animale. La volontà è spinta da due motivi: ragioni cioè ed impulsi. Le ragioni spingono la volontà alla contemplazione e non all'azione; gl'impulsi la spingono all'azione. Gl'impulsi riduconsi ad istinti: essi o destansi in noi senza opera nostra, o sono destati da noi. I primi diconsi istinti animali; i secondi istinti umani. Questi ultimi spingono la volontà a volizioni appetitive. Viene in primo suscitata la spontaneità intellettiva. Questa funzione della spontaneità intellettiva vien detta da Rosmini volizione affettiva. Viene in seguito l'astrazione, la quale è eccitata dalla favella e dall'istinto animale. Astrazione presuppone riflessione. Per astrarre convien fare attenzione e riflessione alle percezioni od idee. L'astrazione è una facoltà oggettiva cui corrisponde in successione una facoltà soggettiva, che è la volizione appreziativa. Essa ha tre atti: giudizio appreziativo, istinto spirituale, che spinge l'uomo al bene conosciuto, infine il decreto della volontà. Una nuova forma della volizione appreziativa

si è l'elezione. La ripetizione di elezioni genera opinioni, col qual nome si intendono giudizj abituali. L'oggetto può smontare, mentrechè il soggetto continua a dargli il medesimo valore. Si ha qui una persuasione, una fede, una creazione del soggetto. L'umana natura tende alla propria grandezza, e questa inclinazione si presenta sotto tre precipue forme: istinto di superiorità; istinto di potenza; istinto di gloria. Qui per gloria si intende la stima generale. Due sono le cagioni dell'istinto dell'uomo alla grandezza. La prima si è il sentimento della propria attività e potenza; l'altra il paragone degli enti. La prima cagione appartiene alle volizioni affettive; la seconda alle volizioni appreziative. Nell'elezione si bilanciano i beni e i mali. Essi dividonsi in materiali e spirituali: quelli sono del corpo; questi dell'anima. Non confondansi i beni e i mali colle loro idee. Le idee sono astrazioni. Il bene reale si può volere colla volizione affettiva; l'idea del bene presuppone l'idea specifica, generica, universale. L'uomo può giudicare delle cose in due maniere: soggettiva l'una, e l'altra oggettiva. Per la prima maniera riferisce il valore delle cose a sè od anche all'umana natura in generale; per l'altra giudica le cose quali sono in sè stesse. La stima soggettiva e la stima oggettiva sono spesso in contrasto tra loro. La necessità morale è nel mondo oggettivo. L'uomo si attiene alla stima oggettiva inquantochè è intellettivo. A misura che l'intelletto meglio conosce l'oggettivo, tanto più agevole riesce resistere alla lusingheria del senso o bene soggettivo. Per atti umani Rosmini intende quelli che l'uomo fa colle potenze che gli sono proprie. Di qui ne inferisce che un atto semplicemente intellettivo può giustamente dirsi umano. Con ciò egli condanna quegli scrittori che riguardano come necessario il concorso della volontà. Quegli atti in cui vi entra la volontà vogliono esser detti volontarj. Dunque gli atti umani debbonsi dividere in intellettivi e volontarj. Famosa è la questione se l'intelletto muova la

volontà, ovvero la volontà muova l'intelletto. S. Tommaso, cui si attiene Rosmini, in pria volle che la volontà muova tutte le potenze dell'anima, tranne quelle che provvedono alla parte vegetativa; ma poi stabilì che la volontà è mossa dall'intelletto: soggiunse che la prima apprensione dell'intelletto è Dio. Oltre agli atti intellettivi ed ai volitivi, vi sono gli atti morali. In questi concorrono tre elementi: la percezione della cosa; la volizione appreziativa; l'idea del bene oggettivo, la quale idea costituisce la legge. Se non che l'atto morale differisce pure dall'atto elettivo. La volontà può volere senza elezione; nelle volizioni affettive non vi ha scelta. Si può pure approvare una cosa senza eleggerla: all'atto elettivo si richiede che abbiamo presenti più oggetti, onde dar la preferenza ad uno su tutti gli altri. L'atto può essere elettivo e non libero. Quando la scelta è determinata dall'istinto animale, non si ha libertà. Acciocchè l'atto sia libero è necessario che la volontà non sia mossa da cagione diversa da lei. Questa è la libertà meritoria. E poichè vi sono varie libertà, il nostro Autore ne dà la definizione, affinchè meglio si distingua quella che dà il merito agli atti umani. Libertà è contraria a servitù: vi sono più servitù; dunque vi saranno parimente più libertà. Si dice che la volontà umana è sempre libera. Se si intende che non può essere sforzata, non si dissente. Si potrebbe voler ciò che non si vuole? Se si pretende che la volontà non possa esser mossa, si nega. La libertà è di due spezie: altra è libertà da coazione e violenza, altra è libertà da necessità. A sfuggire ogni ambiguità, Rosmini propone di far divario tra spontaneità e libertà. La libertà necessitata non è perfetta libertà. È vero che S. Agostino dà in alcuni luoghi il nome di libertà alla volontà necessitata; ma dal contesto si può facilmente capire l'intendimento di lui. Egli ci fa sentire che quella libertà congenita, per cui tutti vogliono essere beati, eziandio quelli che non vogliono ciò che conduce alla beatitudine,

non è punto sufficiente, nè meritoria. Anzi dice che qui non ci è libero arbitrio. La servitù è di tre specie: servitù di diritto, servitù di fatto con volontà, servitù di fatto per necessità. Alle tre specie di servitù si ponno contrapporre tre specie di libertà. Libertà di diritto, libertà di fatto, libertà con servire volontariamente e non necessariamente. Le tre spezie tanto di servitù quanto di libertà possono riguardarsi come tre gradi. Servitù e libertà coesistono; ma l'una si riferisce alla giustizia, e l'altra all'ingiustizia. La volontà, se è serva della giustizia, è libera dall'ingiustizia; se è serva dell'ingiustizia, è libera dalla giustizia. Si hanno qui due stati della volontà. Seguita il terzo, ed è quello in cui la volontà non serve necessariamente nè alla giustizia nè all'ingiustizia. I primi due stati vengono detti dal nostro scrittore stato di libertà unilaterale; il terzo, stato di libertà bilaterale. S. Paolo propose quella coesistenza di servitù e libertà: ma vuol essere interpretato: il servire alla giustizia non è servitù penosa. Nell'Evangelio di S. Giovanni leggiamo questa gran sentenza di Cristo: *La verità renderà liberi gli uomini.* Questa libertà vien detta da Rosmini libertà intellettuale, libertà dell'intelligenza, volontà intellettuale: essa si ha quando l'intelletto conoscendo appena il bene oggettivo, sprona la volontà a volerlo. La volontà ha due spezie d'inclinazioni: soggettive le une, le altre oggettive. Quelle restringono l'uomo a sè solo; le altre l'estendono all'infinito. La libertà intellettuale non si può avere nella vita presente. Quaggiù vi ha bene libertà mista di servitù. Veniamo alla libertà bilaterale, che è la meritoria. Le cagioni non sono sufficienti a produrre immediatamente l'atto. La spontaneità della volontà aggiunge parte del suo. Si richiami a memoria che altro è ragione, altro è impulso: la ragione non è che idea; l'impulso è un chè di reale. A farci una chiara idea della spontaneità giova considerarla nella volontà e nell'istinto animale. Il movimento della materia bruta

corrisponde esattamente all'impulso: con altri vocaboli, la forza motrice e la quantità di moto fanno perfetta equazione. Non è così del movimento animale. Una piccola cagione può produrre un gran movimento. Qui vi sono due forze: l'una materiale, e l'altra che è la spontaneità. Nell'uomo si aggiungono due cagioni: la volontà e la libertà. Ossia nella volontà vi sono due forze: la spontaneità e la libertà. La spontaneità soggiace alla necessità, ma non alla volontà. La libertà non soggiace nè all'una nè all'altra. Gli impulsi sono istinti: dividonsi in animali ed umani. Gl'istinti umani muovono la volontà alle volizioni appreziative. Non è così degl'istinti animali. Si domanda se la volontà mossa dagl'istinti animali li percepisca semplicemente, oppure li percepisca come un bene. Rosmini sta per la prima parte: osserva che il solo oggetto è sufficiente a muovere la volontà senzachè si debba interporre un giudizio. Il bambino sugge il latte, perchè il latte l'alletta; non può ancor giudicare che il latte gli sia un bene. Antico è il detto: *Voluntas non fertur in incognitum.* Rosmini il concilia colla suesposta sua opinione. Certamente non si può volere ciò che non si conosce, ma non è necessario che si conosca come un bene: basta che si conosca come un oggetto. Questo è il primo atto della volontà. Il secondo fia quello in cui si porta un giudizio sull'oggetto, ma un giudizio generale. Quando l'oggetto è dilettoso, si giudica come un bene; ma non si fa verun confronto con altro bene. La volizione determinata da siffatto giudizio generale vien detta da Rosmini volizione affettiva apprezzativa. In tal modo viene a stabilire tre ordini di volizioni; due ordini spettanti alle volizioni effettive; uno alle volizioni appreziative. Le volizioni affettive senza verun giudizio sono semplici: quelle in cui interviene un giudizio generalissimo sono affettive appreziative. A determinare le volizioni affettive semplici ricercansi due condizioni. L'istinto animale debbe avere un ostacolo; il vincere l'ostacolo debbe essere

meno grave che il sopportarlo od aumentare l'azione delle forze istintive. A determinare le volizioni istintive apprezzative non è necessario che il soggetto determini la volontà. L'oggetto giudicato come un bene è sufficiente a determinarla. Tanto nelle volizioni appreziative quanto nelle apprezzative vi ha un'idea di bene. Ora si domanda, quanta sia la forza di quest'idea a muovere la volontà. Rosmini fa più distinzioni, 1.° tra idea pura del bene e idea associata a sperienza; 2.° tra idea negativa e idea positiva. Idea negativa sarebbe quella della luce a chi fosse cieco *a nativitate;* 3.° tra idea di un bene soggettivo e idea di un bene oggettivo. Parlando del bene soggettivo, si domanda, quanto debbasi alla sperienza. La replicata sperienza eccita la fantasia e l'istinto di ingrandimento: produce così una opinione di bene senza limiti. Questa idea, questa opinione muove la volontà indirettamente e direttamente: indirettamente col raccogliere e rappresentare insieme gli elementi; direttamente per la persuasione che deriva dall'attività del soggetto. Fra i varj beni soggettivi vi ha collisione: mentre si vuole uno, si disvuole un altro. Gli enti contingenti sono limitati: i buoni mancano di qualche parte di bene; un bene è ostacolo che se ne abbia un altro. Quindi la volontà è in continuo conflitto seco stessa, perocchè tende al complesso de' beni. Rosmini si accinge a trattare la difficile questione, come la libertà si possa conciliare col principio di causalità. Tre sono le opinioni: nella prima si stabilisce che la volontà determina sè stessa, senza l'intervento della ragione. Di qui il detto: *Stat pro ratione voluntas.* Leibnitz, de' primi sostenitori del secondo sistema, vuole che la volontà esamini sempre varie ragioni, e poscia si accosti alla preponderante. Kant è autore della terza dottrina, ed è che la libertà emana naturalmente dall'ordine noumenico. E qui per rendere più chiara l'idea converrà ripetere in breve quanto ha Kant sui fenomeni e sui noumeni. Tutte le cose dividonsi in

fenomeni e noumeni. Fenomeni sono le cose in quanto appariscono al senso esterno. Noumeni sono le cose in quanto internamente sussistono. L'ordine fenomenico soggiace al principio di causalità; l'ordine nonmenico soggiace ad altre leggi; una di queste leggi è la libertà. Tanto i fenomeni quanto i noumeni emanano dalla forma dello spirito umano. Si tratta sempre di forma soggettiva; è sempre lo spirito che opera; ma lo spirito è senso e ragione: come senso produce l'ordine fenomenico; come ragione l'ordine noumenico. Rosmini trova la soluzione più intricata della questione, e si fa a proporre il suo avviso. L'atto libero è quello per cui l'uomo tra un bene soggettivo ed un bene oggettivo ne fa l'elezione; prende l'uno e rigetta l'altro. Qui vi ha un oggetto, dunque una cagione determinante. Ma la libertà è riposta in ciò, che l'anima si determina anzi ad una volizione che ad un'altra. Convien distinguere la spontaneità dell'elezione dall'atto dell'elezione: vuolsi pur distinguere l'elezione dalla volizione. La libertà risiede nell'atto di elezione. Ed ecco come si possa conciliare la libertà col principio di causalità. Questa opinione viene dall'autore ravvalorata coll'autorità di S. Paolo, S. Giustino, Cirillo Alessandrino. Nell'uomo considerato come animale vi ha tre ordini di forze: 1.° materiali; 2.° istintive vitali; 3.° istintive sensuali. Queste tre maniere di forze si contemperano tra loro. Le forze materiali soggiacciono alle istintive vitali, e queste alle istintive sensuali. Ma l'uomo, come essere intelligente, prova un nuovo ordine d'istinto: tende a beni umani. La spontaneità della volontà toglie via la collisione degli istinti. L'animale è l'intellettuale. Ma la spontaneità della volontà soggiace pur dessa alla forza pratica. Nè tuttavia le suddette varie potenze mantengono sempre l'ordine; talfiata una non ubbidisce alla sua superiore, ma prende la sua forza immediatamente dal soggetto: allora vi ha tumulto e disordine. La libertà presiede a tutte le facoltà, e le ordina: la

libertà esercita pure il suo imperio sulle forze materiali; ma però per le forze intermedie. S. Agostino riferisce esempli di uomini che sudavano a piacimento. Caldani e Leibnitz pretesero che si potesse ridurre ad arte l'alienarsi da' sensi, cosicchè altri si rimanesse insensibile a' tormenti. La libertà può venire limitata: 1.° nella elezione; 2.° nella forza pratica. Nell'elezione può essere limitata per tre cagioni. La prima si è la mancanza di una ragione sufficiente; la seconda la mancanza di due o più beni. La forza la speranza di un bene infinito. Nella forza pratica la libertà viene limitata per l'istinto animale; per l'istinto umano; la volontà e l'istinto sono in conflitto tra loro. La volontà può essere inferiore o per sè, o rispetto all'istinto. Quando l'istinto è assai forte, specialmente se sia più celere nel suo operare, la volontà può venir soggiogata. La debolezza della volontà è duplice: nella volizione semplice; nel comunicare l'impulso alle altre potenze. La libertà considerata nel suo principio non manca mai; ma non è sufficiente ad operare il bene: non è che un potere o mezzo rimoto. Allora diventa poter prossimo quando non ci sono più ostacoli che ne impediscano l'atto: e gli ostacoli si possono togliere con percepire la legge. Ma per conoscere la dignità della legge ci vuol tempo. Ora se le passioni precipitino la deliberazione, la libertà viene di necessità impedita. La legge si può percepire od idealmente o realmente: realmente, contemplando gli oggetti reali cui la legge si riferisce. Il reale ravvalora l'ideale. Arroge la considerazione delle conseguenze, e del bene e del male. Nel giudizio pratico, come si notò, conviene distinguere la sentenza dalla persuasione. La persuasione rende efficace la sentenza. Doppia è la sentenza, ovvero due sono le parti della sentenza: una è speculativa, e l'altra è pratica. La sentenza teoretica è base della sentenza pratica. Nel giudizio o sentenza concorrono la facoltà di giudicare e l'associazione delle idee e de' sentimenti. La forza unitiva

dell'anima governa dette due facoltà. La forza unitiva può avere varj gradi: può mancare affatto; manca nell'idiotismo perfetto. La persuasione è in ragione del numero degli elementi della sentenza, e della forza o strettezza con cui vengono legati tra loro. Vi sono altri moventi della persuasione che hanno del misterio; ma un movente precipuo si è la risolutezza nel primo atto della determinazione della libertà. La debolezza dell'atto imperato procede similmente da difetto della forza unitiva dello spirito. Nello stato d'innocenza, secondochè propone S. Agostino, l'istinto animale era in piena armonia con la volontà. Riferisce osservazioni di tali in cui l'anima esercitava il suo imperio su parti che negli assai non sono fornite di movimento volontario. Il giudizio (considerato insieme e teoretico e pratico) dipende assai dalla volontà; ma la volontà può esser sedotta dalle passioni. Qui Rosmini propone due questioni: 1.° Può l'uomo essere di necessità sospinto ad un falso giudizio teoretico? Può esserlo ad un falso giudizio pratico-morale? La pazzia ed il delirio dimostrano che l'istinto sensuale esercita un imperio assoluto sulla volontà; cosicchè la forza unitiva dell'anima resti impedita nel suo esercizio. Si avverte frattanto che anche i pazzarelli possono essere commossi da certi oggetti, da certe sensazioni e percezioni; per lo che sieno per qualche intervallo ricondotti a giudicar rettamente. Fra i mezzi di conseguir tal effetto si hanno le minacce e le battiture. Gli stessi principj possono applicarsi all'educazione de' fanciulli. Si abusò de' gastighi corporali, è vero; ma al presente si cadde nel vizio contrario. Ma come mai, avendo presente la verità, non la ravvisiamo? Questo dipende da che ce ne sia tolta la vista dalle passioni. Come possonsi appannar gli occhi del corpo, per lo che la vista divenga difettuosa, così si può credere degli occhi dell'anima. L'*io*, che è il sentimento sustanziale, può esser più o meno vivace. Ma l'*io* debbesi considerare sotto due rispetti; è sensitivo-

-corporeo ed intellettivo. La forza si aumenta ora in uno, ora nell'altro de' due elementi. Le opinioni erronee già formate apportano una limitazione alla volontà: altri limiti pongono le volizioni virtuali ed abituali. Per volizioni virtuali s'intendono quelle inclinazioni che al pararsi davanti un oggetto in pria non conosciuto, irresistibilmente il vogliono; allora diconsi abituali quando si sono spesso rinnovate. Le inclinazioni abituali traggono origine da una volizione attuale. Evvi un nesso tra le idee astratte e gli abiti. Alle volizioni virtuali l'Autore riferisce l'inclinazione al male, prodotta dal peccato originale. Se le volizioni virtuali ed abituali pongono un limite alla volontà, può però la libertà fra certi limiti distruggerle.

L'ultimo libro dell'*Antropologia* di Rosmini è consecrato alla considerazione del soggetto uomo. Innanzi tratto propone definizioni: 1.° Essenza è ciò che lo spirito intuisce nell'idea. 2.° Sostanza è l'atto per cui l'essenza sussiste. 3.° Individuo è sostanza in quanto sussiste, ed è uno ed indivisibile. 4.° Soggetto è individuo senziente. 5.° Oggetto intellettivo è soggetto che intuisce l'essere ideale. 6.° Soggetto umano è soggetto senziente ed intelligente. 7.° L'*io* è principio attivo, supremo, conscio di sè stesso. 8.° Persona è un soggetto intellettivo. Poi fa passaggio a smidollare ciascuna delle enunziate definizioni o proposizioni. Il vocabolo *soggetto* si piglia in due sensi: l'uno lato, e l'altro stretto. Nel primo comprende pure gli esseri insensitivi. Soggetto e sostanza si riguardano come sinonimi. Al tutto, soggetto è l'ente in cui e per cui si concepiscono accidenti. Anzi si estese eziandio ad esprimere l'argomento di un ragionamento od opera. In tal caso soggetto esprime quella proprietà fra molte, la quale è necessaria alla sussistenza delle altre; e per farne sentire il carattere, Rosmini propone il dire *soggetto di concezione*. Soggetto applicato agli enti sensitivi è un principio interno. La materia non può costituire intero il soggetto; ma può esserne parte. La

moderna filosofia fece vedere la differenza che passa tra soggetto, accidente, oggetto. Sin qui non si faceva divario che tra soggetto ed accidente. Il soggetto è il principio che regge l'accidente: l'accidente è il principio che è retto dal soggetto. Il soggetto è o attivo o passivo; l'oggetto è il principio su cui opera il soggetto, o da cui è desso impressionato. Non ogni soggetto importa accidenti; può essere una semplice forma. Si mosse questione, qual sia il principio dell'individuazione. La Scuola, seguendo Aristotile, disse che è la materia. Il qual dire è troppo ristretto; lascia ancor luogo all'appicco. D'onde mai procede l'individuazione della materia? Rosmini così scioglie la questione: altro è ordine dell'essere ideale, altro è ordine dell'essere reale. L'individuo non si trova nell'ordine dell'essere reale; il principio dell'individuazione è la stessa realità dell'essere. L'universale non si trova nell'ordine dell'essere ideale: il principio dell'universalità è la stessa idealità dell'essere. Altro è individuo, altro idea dell'individuo. L'idea è universale; l'individuo è di necessità reale: e qui nota che un individuo immaginario non può riguardarsi come vero individuo. Quelli vengono detti dall'Autore *individui di concezione*. I soggetti dividonsi in sensitivi ed intellettivi. L'uomo è soggetto sensitivo ed intellettivo. Nel soggetto sensitivo l'individuo è immutabile, mentre mutabili sono i suoi accidenti. Rosmini così lo spiega. L'esteso, il continuo, il moltiplice esiste di necessità nel semplice ed unico. Le modificazioni degli accidenti avvengono nel sentito: nè poscia si fa mutazione nella relazione che passa tra il senziente ed il sentito. S. Tommaso ha due proposizioni relative alla questione, le quali pajono contradditorie; l'una è questa: L'individuo composto di materia e di forma riceve dalle proprietà della materia il sottostare all'accidente; e l'altra è concetta in questo modo: Gli accidenti proprj sono effetti della forma sustanziale, e la manifestano. Rosmini le concilia: il soggetto è ca-

gione degli accidenti in quanto che li regge: la materia debb'essere unita alla forma sustanziale; la forma sustanziale mette in atto la materia; la materia si cangia; di qui le mutazioni accidentali. Il soggetto sensitivo sente sè stesso? Non già: se sentisse sè stesso, farebbe parte del sentito. Può bene sentire sè stesso, ma mediante le idee. Il sentito è in un esteso: il sentimento esiste per sentito; l'esteso può soggiacere a mutazione: dunque anche il sentimento; ma il senziente è immutabile. La continuità dell'esteso sentito costituisce l'unicità del sentimento, epperciò l'unicità dell'animale. L'animale è attivo e passivo: attività e passività sono un solo atto; la passività ha il suo principio nel sentimento fondamentale. La prima o primitiva attività risiede nell'istinto vitale. L'animale governa l'atto che sente, ma non conosce che gli sia proprio: esiste, per così dire, al di fuori. Non vi ha soggetto solamente intellettivo: l'uomo è bensì soggetto intellettivo, ma è ad un tempo sensitivo. Ma possiamo farci l'idea d'un soggetto puramente intellettivo mediante l'astrazione della mente. I costitutivi dell'intelligenza sono due: l'intelligente e l'inteso. Tra l'intelligente e l'inteso vi ha un nesso di proprio genere, diverso dal nesso tra il senziente ed il sentito. Questo è nesso di azione: quel primo è nesso di cognizione. Il termine del soggetto sensitivo è il sentito: il termine del soggetto intellettivo è l'inteso. Se l'uomo fosse soggetto puramente intellettivo, non esisterebbe nel mondo reale, ma solo nel mondo delle idee: il suo oggetto sarebbe l'ente, cioè l'essere universale indeterminato: in esso vi sarebbe assorto. Acciocchè senta sè stesso, è necessario che abbia un commercio col mondo reale, ovvero sia eziandio soggetto sensitivo. Se Dio si mostrasse non solo come soggetto intellettivo, ma ancora come soggetto sensitivo, questo non avrebbe solamente l'idea di Dio; ma ne avrebbe il sentimento. Il soggetto uomo riconosce che il sentimento e l'idea sono lo stesso sotto due forme,

Digitized by Google

una ideale, l'altra reale. Viene a mostrare una terza attività, la quale è conciliatrice, anzi diminutrice delle altre due. Questa terza facoltà è sentita, ed intellettivamente percepita: ma detta facoltà importa un ente: e pel principio di sostanza se ne argomenta un principio attivo sussistente. Dunque abbiamo ente, sostanza, principio attivo: e questo principio attivo è senziente, intelligente, uniente e conciliante; principio uno ed atto trino. Allora il soggetto uomo torna sull'orme sue, ed esamina in qual modo pervenne a trovare il principio uno con atto trino. Scorge l'atto trino con cui percepì l'attività conciliatrice o ragionata: scorge che non sono due cose, ma una sola; ed eccolo alla meta: pronunzia *io;* cioè *io* esprime identità fra l'*io*, e il principio che pronunzia *io*. Qui Rosmini s'accinge a considerare la generazione umana. L'uomo come animale soggiace alle stesse leggi animali, come nel rimanente, così per quello che ragguarda alla generazione. La questione adunque si circoscrive all'uomo come intelligente. Tolgasi all'uomo l'oggetto dell'intelligenza, cioè l'ente: rimarrà il principio animale, l'attività sensitiva: ma non esisterebbe più il principio umano o soggetto uomo. Dunque non ci è più l'uomo, perchè la base sostanziale dell'umanità è la facoltà intellettiva. Ma intanto rimane un elemento dell'uomo, ed è l'animalità, il sentimento materiale. Premesso quanto sopra, pone la questione, se nell'anima umana sienvi leggi, e quasi passi verso la sua sussistenza compita. Si hanno due dati: l'animale e l'uomo; l'animale senziente e l'uomo senziente ed intellettivo. Il sentire è comune: il proprio dell'uomo si è l'intellettivo. Aggiungendo l'intuizione dell'ente al senziente uomo, si ha l'uomo, cioè intero l'uomo. L'esistenza del soggetto intellettivo vien creata dall'oggetto colla pura sua manifestazione. Tolgasi l'ente; cessa il soggetto intelligente: si restituisca l'oggetto, che è l'ente; si ha nuovamente il soggetto uomo perfetto. L'ente ideale ha la virtù di farsi manifesto: e da

questa manifestazione è creato il soggetto intuente. Il soggetto senziente dell'uomo si moltiplica secondo le leggi della generazione fisica. Ma come mai il soggetto senziente col tempo sente l'ente, oltre alla materia cui già sentiva? L'ente ideale è uno; non dee moltiplicarsi: splende solo a tutta l'intelligenza. Insomma la moltiplicazione non è relativa all'elemento ente, ma bensì all'elemento senziente. Rosmini ravvalora la sua proposizione con addurre passi di sacri Scrittori, da' quali risulterebbe che Iddio nel creare Adamo comunicò il lume dell'intelletto non solo a lui, ma a tutto il genere umano. Iddio, secondochè si legge nel Genesi, alitò nella statua che poi fu Adamo uno spiro di vita, e unì l'ente ideale con ogni individuo umano. Il Creatore fissò le leggi a tutti gli esseri: le fissò pure all'umanità, e queste sono: che ogni ente umano intuisse l'essere; che l'elemento animale si propagasse come gli animali irragionevoli; che le anime umane intuissero l'ente ideale. Dunque non vi ha più nuova creazione, e sono avverate quelle parole: *Requievit ab omni opere quod patrarat.* Nella generazione umana concorrono due cagioni ad un tempo: l'uomo e Dio; l'uomo conferisce l'animale, e Dio, illuminandolo con la sua luce, lo crea intelligente. Il soggetto intelligente dicesi persona. Altro è persona, ed altro è *io.* Il senso in che si suole adoperare questo così detto pronome personale non è esatto. L'*io* è principio intellettivo, consapevole di sè, ma non è principio supremo. Si noti che dicendo principio intellettivo si comprende pure la volontà; perchè il principio intellettivo è pur desso il principio volitivo. Cicerone chiamò l'uomo animale moltiplice, ma fece la moltiplicità. Evvi un principio supremo, come comignolo della natura umana, ed è ciò che dicesi personalità. Nell'umanità vi ha diversi principj di azione: la forza materiale, l'istinto vitale, l'istinto sensuale, l'istinto umano, la volontà, la libertà: tra tutti questi principj d'azione avvi un nesso; co-

sicchè si modificano tra loro. Suprema siede la libertà. Ma essa non può agire direttamente su ciascuna delle potenze sue suddite; debbe agire secondo il loro nesso: talchè quella che è superiore venga a mettere in atto quella che le succede nell'ordine del nesso. Altro è principio d'azione, ed altro è potenza. È vero che tutti i principj di azione sono potenze; ma non tutte le potenze sono principj d'azione. Col nome di principj di azione si intendono quelle potenze che preseggono ad un genere di attività. Varj principj di azione possono essere collegati in un individuo, e il sono nell'uomo; ma hanno pur sempre una propria attività. Quando un principio di azione opera solo, l'atto dicesi naturale; quando un principio d'azione o varj sono mossi dal principio supremo, che è la libertà, l'atto diventa personale. La libertà può agire in due modi: movendo cioè, e permettendo. Nel primo caso l'atto è imperato, e nel secondo è elicito. La superiorità dinamica della personalità sopra gli altri principj di azione è intrinseca, e per nulla dependente dagli atti. L'istinto può adescare la volontà: farle violenza non mai. I filosofi antichi insegnarono che il governo dell'appetito sulla volontà è politico; che il governo della volontà sull'istinto è dispotico. Si sono ammessi di sopra cinque principj d'azione; ma essi possono ridursi a due: l'uno soggettivo, l'altro oggettivo. Il soggettivo abbraccia l'istinto vitale, l'istinto sensuale, l'istinto umano; l'oggettivo comprende la volontà e la libertà. Il sentimento fondamentale è base del soggettivo; e l'intuizione dell'ente è base dell'oggettivo. La personalità spetta al principio oggettivo. Oltre al nesso dinamico o fisico, nesso di potenza, nesso di fatto, vi ha un altro nesso, ed è il nesso morale. Fonte del bene e del male morale è la ragione: essa consiglia la volontà: sopra la volontà sta la libertà. La superiorità della libertà è pure intrinseca, e per nulla dependente dagli atti o buoni, o mali. Il complesso delle potenze d'un individuo ne costi-

tuisce la natura. Questa natura si può perfezionare: ma affinchè si possa dire che si perfeziona, è necessario che la perfezione si faccia nel supremo de' principj attivi; il quale nell'uomo è la ragione. Vi ha divario tra personale e morale: 1.° il personale si riferisce a che il principio attivo sia il supremo: il morale esprime la relazione tra la volontà e la legge: 2.° il personale contiene l'elemento della passività: il morale è attivo: 3.° non tutti gli atti personali sono morali: 4.° il personale è innato. Il bene ed il male morale delle azioni ne costituisce il primo morale. Facciasi distinzione tra morale ed imputabile: può esservi imputabilità senza moralità. Si può conoscere la cagione che produsse un atto; ma non ne segue che siavi già moralità. Sinchè la volontà è sollecitata dall'istinto, ma non presta il suo assenso, non può esservi moralità. E qui Rosmini fa differenza tra una volontà deliberata primamente al bene, ed una volontà necessitata al bene. Affinchè si possa dire necessitata al bene, è necessario che i motivi sieno maggiori della sua forza. La debolezza della volontà può procedere da limitato sviluppo dell'intelletto; da un siffatto allettamento del bene soggettivo che non la lasci riflettere; dalla forza dell'istinto. Il bene oggettivo, come idea, non necessita mai. Si è detto come idea, perchè la visione di Dio necessita i Beati. Perchè siavi imputabilità, si richiede l'attività: non vi è attività, se siavi dipendenza da un agente preponderante. Tal dependenza può esser varia: 1.° gl'istinti talvolta agiscono independentemente dalla volontà libera, come nel sonno e nella manía: 2.° la volontà può essere spettatrice indifferente, ossia senza approvare o disapprovare: 3.° può portare un giudizio senza consentire: 4.° può resistere con tutta sua forza e dover cedere. Sin qui si considera la volontà come operante in seguito agl' istinti: se poi dà l'impulso agl' istinti, è imputabile di tutti gli effetti che ne emergono. Imputabilità alla volontà trae seco imputabilità

alla persona: ma non si può voltare la proposizione. Vi ha differenza tra bene morale e lodevole. Il bene morale è ciò per cui ne viene la lode. Propriamente la lode non si può dare che alle persone inquantochè sono cagione del bene morale. Evvi la stessa differenza tra il male morale e la colpa. Il male morale dicesi peccato. Dunque altro è peccato ed altro è colpa. Gli abiti (intendonsi i morali) non fanno nè merito, nè demerito. L'imputabilità si riferisce agli atti liberi che gli han prodotti. La coscienza proclama che il bene morale vada congiunto al bene eudemologico. Quella sentenza del sentimento si può dire legge ontologica. Vi ha un nesso tra queste tre cose. 1.° Chi si conforma alla legge acquista un pregio. 2.° Merita amore. 3.° Merita felicità. Dicasi l'opposto di chi infrange la legge.

II.

Le definizioni di Rosmini possono dar luogo ad opposizioni. L'intelletto è sempre facoltà, od intuisca l'ente indeterminato, od intuisca enti determinati. Non si capisce perchè debba chiamarsi intelletto elemento nel primo caso, ed intelletto potenza nel secondo. Sarebbe pur meglio dividere la potenza o facoltà in virtuale ed attiva: se non che l'intelletto non è mai virtuale, cioè inoperosa. Tale almeno è la dottrina di Rosmini, alla quale volentieri ci accostiamo. L'intuire o l'ente indeterminato od enti determinati non importa diverse facoltà, nè la necessità di dividere l'intelletto elemento dall'elemento potenza. Ove ammettiamo l'opinione di Rosmini esser l'idea dell'ente innata, come mai l'intelletto viene a farsi l'idea di enti determinati, con aggiungere all'ente indeterminato quegli attributi per cui si determini? diremmo, sulla base ente edificare co' materiali che formano gli enti determinati, ossia che determinano l'ente? La ragione non si può considerare come una facoltà distinta dal-

l'intelletto: è un secondo atto dell'intelletto. Il primo atto dell'intelletto è l'intuizione; il secondo è la contemplazione replicata dell'oggetto o cosa intuita. Se si voglia distinguere l'intuizione dell'ente indeterminato dall'intuizione dell'ente determinato, si ammetteranno tre atti dell'intelletto; il terzo de' quali sarebbe la ragione. Nè trovo necessità di distinguere la volontà dalla libertà, e farne due facoltà, quando si parla dell'ente ragionevole; perchè la volontà dell'uomo è necessariamente libera. E perchè dire che la libertà è la facoltà di determinare la volontà ad una volizione o alla sua contraria? Basta pur dire che la volontà è libera; che può consultare la ragione per determinarsi anzi ad una volizione che ad un'altra. Anzi sarebbe più accurato di dire che la ragione mette avanti alla volontà tutti i vantaggi che possono derivare da un dato atto, e tutti i danni che possono emergere dall'atto contrario; che la volontà è libera nella sua scelta. La volontà non opera sempre in seguito alla ragione: talvolta opera primariamente. Così il cuor dell'uomo tende a Dio, anche independentemente dal conoscerlo, od almeno l'intelletto e la volontà operano ad un tempo, senza che si possa dire che la speculazione del primo sia cagione per cui operi la seconda. Nè si potrebbe opporre che ciò posto la volontà non sarebbe più libera. Libertà importa cognizione, anzi cognizioni; o, per dir meglio, importa necessità di confronto, e confronto importa due oggetti o più, o diversi attributi di un oggetto, il che par ridursi allo stesso. Al che rispondo che vi sono impulsi della volontà in cui si può dire che non siavi libertà; ma la libertà succede poco stante. Così, ad esempio, l'anima umana tende a Dio, e tende senza suo arbitrio, e tende in origine a suo malgrado: ma poi può esser devota a Dio, o quanto è in lei opporvisi. L'intelletto e la volontà sono due facoltà dell'anima umana: qui coll'intelletto si comprende pur la ragione. Spiritualità esprime la natura degli

enti incorporei: con altri vocaboli spirito è l'ente incorporeo. E quando si vuole rappresentare la natura o condizione di quest'ente, dicesi spiritualità. Tra spiritualità e spirito, tra spirito ed anima, tra anima ed anima umana, tra anima umana ed anima brutale vi passano queste differenze. L'ente incorporeo, considerato come indeterminato, è spirito: la natura, o stato di questo spirito, è spiritualità: lo spirito può essere intelligente, puro e non libero, e può essere ragionevole, cioè intelligente con organi, e libero per un certo periodo, cioè durante questa vita: nel primo caso dicesi angelo; nel secondo anima umana. Quando dicasi semplicemente anima, si suole intendere lo spirito umano: ma però se si vuol seguire l'esattezza converrà dire anima umana, perchè anche gli animali hanno un'anima; la quale si distingue dall'anima umana per due caratteri: mancanza d'intelletto, mancanza di libertà; non ha che l'istinto conservatore. La passività dell'intelletto de' essere interpretata: vuol dire che non può non vedere ciò che gli sta dinanzi. La verità esiste in sè e per sè: la ragione non può alterarla; perciò la ragione dicesi eteronoma. L'attività della volontà suolsi intendere in tal senso che è libera; e come abbiamo veduto che vi ha impulsi primitivi inevitabili, così la libertà non sarebbe assoluta in origine, ma sarebbe piena in seguito: perciò la volontà dicesi autonoma. Però, tanto l'attività, quanto la passività, debbonsi interpretare con certa larghezza. E veramente se l'intelletto non può non intuire l'oggetto che gli sta innanzi, può intuirlo con maggiore attenzione, e se la volontà è essenzialmente attiva, è pur dessa sotto l'influenza di cagioni che la fanno in certo modo per un momento passiva. Intendere non è ricevere l'idea; ma giudicarla. In ciò distinguesi l'idea propria dell'ente ragionevole dall'idea che è comune agli animali irragionevoli. L'idea considerata come semplice immagine è comune all'uomo ed a' bruti; l'idea riguardata come imma-

gine da doversi giudicare è esclusiva all'ente intelligente. L'idea non è luce, ma oggetto. Se si voglia fare un paragone tra il fisico ed il morale, poichè alla vista sono necessarie due condizioni, oltre alla facoltà visiva, cioè la luce ed un altro oggetto, nel che la luce è puro oggetto, ma non è visibile per sè, e rende visibile tutti gli altri oggetti, converrebbe dire che una qualche idea è come luce a tutte le altre. Rosmini è d'avviso che l'idea luce sia l'idea innata dell'ente. Abbiamo altrove avvertito che non pochi sin qui si mostrano avversi a siffatta sentenza, a' quali io soscrivo. Ora se mi venisse domandato se io creda necessario ammettere quest'idea lume, direi che no. Io mi fo a credere che l'anima nostra ha molte idee innate, ma ravvolte da una caligine, e che con la ragione possa dissiparla, e che perciò quelle si presentino chiare, od almanco meno oscure. Attività non importa passività nel medesimo soggetto; ma attività nel soggetto importa passività nell'oggetto, e viceversa. Attività dell'oggetto importa passività nel soggetto. Se per passività s'intenda la cagione per cui è messa in atto l'attività, siamo quasi d'accordo: dico *quasi*, perchè, come ho detto, vi sono certe azioni senza precedente passione; od almeno la passione non è evidente, nè necessaria: come la tendenza a Dio, che può aver luogo independentemente dall'intuizione di lui. Il determinar l'ente non è uffizio esclusivo de' sensi: anche il semplice intelletto può determinarlo. Suppongo che Rosmini intenda di parlare de' sensi corporei; perocchè se volesse pur comprendere l'intelletto, in tal caso non si potrebbe capire com'egli all'intelletto assegni l'uffizio d'intuir l'ente indeterminato. Poc'anzi si è detto che, secondo Rosmini, l'idea è luce: poco dopo egli dice che l'ente è luce. Ne verrebbe adunque che idea ed ente sono lo stesso? vuolsi intendere per idea luce l'idea dell'ente? Ciò non può essere in verun modo. Saranno due luci? Ma Rosmini parla di una sola luce, di quella che ri-

schiara, o rende conoscibili gli enti determinati. Sarebbesi da intendere che la luce erompe dall'ente, ed è rimbalzata dall'idea dell'ente, o viceversa? Ma in tal supposizione non ci è che una sola e medesima luce. Ammettiamo noi due luci, perchè la luce per sè non è visibile, e ripercossa dagli oggetti li rende visibili? Almeno questo punto mi sembra che avrebbe dovuto essere specificatamente rappresentato dal nostro valoroso Metafisico, perchè gli altri potessero tenergli dietro. Il principio senziente ed il principio intelligente sotto certo rispetto sono diversissimi; sotto altro rispetto sono identici. L'anima de' bruti sente e non intende: dunque il principio intelligente differisce essenzialmente dal senziente. Nell'uomo i due principj si fondono in un solo: è pur la stessa anima che sente e che intende. Se per principj vogliasi intendere facoltà, diremo che l'anima delle bestie non ha la facoltà intelligente, mentre l'anima umana ha la facoltà senziente e l'intelligente. La facoltà senziente nell'anima umana debbesi distinguere dall'intelligente, sebbene a lei sia ministra. E veramente i sensi somministrano la maggior parte de' materiali all'intelletto. Il sentito è diverso dall'inteso per questo motivo, che può esservi il semplice sentito, e che vi sono intesi independenti dal senso; intendasi il senso corporeo. Ma quando concorrono insieme il sentito e l'inteso, quello è elemento di questo. Si ammettono con S. Tommaso i due modi od atti dell'intelletto: ma si fa osservare che i sentimenti non sono l'unico mezzo di cui si serva l'intelletto a conoscere gli enti determinati, ossia a determinar l'ente: può determinarlo di per sè. Rosmini dice che la ragione applica l'ente indeterminato agli enti determinati, o, meglio, alle cose che divengono poi enti determinati: qui non parla più di sensazioni: dunque o credeva che la ragione fosse sufficiente a determinar l'ente, o doveva dire che la ragione, mediante le sensazioni, determina l'ente. Si può credere che la seconda pro-

posizione sia quella cui egli intendeva ammettere: e non abbia più creduto necessario di avvertire la necessità delle sensazioni. Amerei di sostituire il dire intellezione al dire percezione intellettiva: chè in tal modo la nomenclatura riescirebbe più semplice. Porta sentenza che l'integrazione preceda l'astrazione: e dice che per l'astrazione creansi enti di pura ragione. Io credo che prima sia l'integrazione, o, per dir meglio, l'intuizione dell'intero: che poi succeda l'astrazione; che l'astrazione non sia semplice ente di pura ragione. Stabilisce per principio che l'idea dell'ente sia innata, anzi la sola innata; di qui ne conseguita che a quest'ente indeterminato debbansi apporre materiali per cui venga determinato. Dunque avvi addizione; a forza di addizione si arriva ad avere l'intero. Questa operazione viene appellata integrazione. L'astrazione è un'operazione affatto contraria all'integrazione: dall'intero si sottraggono successivamente materiali, sinchè si ritorni all'ente indeterminato. Dunque la prima operazione sarebbe l'astrazione; l'integrazione la seconda. L'astrazione si potrebbe chiamare analisi, e l'integrazione sintesi; chè veramente corrispondono a queste due operazioni, quali le concepiscono gl'ideologi e i chimici. È vero che l'anima non può analizzare senza avere un composto: ma questo composto no 'l fa ella: esiste diggià bello e formato. Io confesso di non essere, nè volere mai essere del novero di coloro i quali si vanno stillando il cervello per proporre e fare adottare nuove nomenclature: ma credo che mi fie consentito di proporne una non creata veramente da me, ma dedotta dall'uso, e colla promessa di non valermene mai, perchè voglio ubbidire alla legge della consuetudine. I Greci desumevano il più spesso i nomi dal tempo preterito definito de' verbi: dalla prima persona desumevano il nome della cosa; dalla seconda quello dell'azione; dalla terza quello dell'agente: così da πέπραγμαι fecero πράγμα *cosa*; da πέπραξαι πράξις *azione*; da πέπρακται πρακτικὸς *agente*: dunque noi facciamo lo stesso;

ed avremo ἀνάλυμα *cosa da analizzare*, ἀνάλυσις *azione dell'analizzare*, ἀναλυτὰ *analizzante*; σύνθημα *cosa da comporre*, σύνθεσις *azione del comporre*, συνθετὰ *colui che compone*. Vagliamci delle lettere italiane: avremo *analima*, *analisi*, *analita*; *sintema*, *sintesi*, *sinteta*. Dunque un sintema si presenta all'anima; e l'anima analita ne fa l'analisi. L'astrazione può essere o parziale o totale; cioè si possono tor via alcuni componenti, o tutti: nel primo caso si hanno tuttora enti determinati; nel secondo si arriva all'ente. E qui è da avvertire che l'ente è quel principio che cerchiamo. Tutto ciò che togliamo non sono enti, ma materiali che possono determinar l'ente. L'ente è un puro concetto logico: dunque come mai si può riguardare come innata la sua idea? La percezione non è una funzione od atto della ragione; non lo è nemmanco dell'intelletto; ma è una funzione dell'anima: vale a dire la facoltà di percepire l'intelletto e la ragione sotto tre facoltà distinte. L'astrazione e l'integrazione spettano alla ragione: la deduzione delle scienze è una conseguenza dell'astrazione e dell'integrazione. Se non che l'astrazione e l'integrazione non bastano a costituire la scienza: non solamente scomponiamo le idee composte, nè solamente le ricomponiamo: ma l'anima nostra fa assai di più: ha una virtù sublime creatrice: non crea interamente no; ma da varie idee deduce una serie infinita d'idee che non hanno più una manifesta relazione con quelle prime, od almeno contengono assai di più. Questo modo di moltiplicar le idee si potrebbe chiamare fecondazione delle idee; perocchè in quella guisa che due individui di diverso sesso possono generare molti altri individui; così pure l'anima nostra genera le idee, La quale comparazione vuol essere presa con certa larghezza; perchè i figliuoli hanno molta somiglianza a' genitori; mentrechè le idee prodotte dal confronto e giudicio delle idee assai spesso, come diceva, assumono una forma affatto diversa, o, meglio, più sublime.

Amerei meglio dire che l'anima ha diverse facoltà che diversi principj. Ma non farò lo schifiltoso, e mi varrò del vocabolo *principj* di cui si serve Rosmini. Molti metafisici, come abbiamo più volte avvertito, fanno divario tra l'intelletto e la ragione; ma non tutti danno all'intelletto lo stesso uffizio. Gli uni dicono che l'intelletto è il primo ad operare, e che intuisce gli oggetti; che in seguito la ragione esamina varj oggetti, o varie parti d'un medesimo oggetto, o varj suoi modi. Altri insegnano che prima ad operare è la ragione, e che poscia l'intelletto intuisce ciò che gli mette avanti la ragione. Io direi così: L'intelletto opera e prima e dopo della ragione. Prima l'intelletto intuisce l'oggetto: no'l può conoscere pienamente: sottentra la ragione ad esaminarlo a parte a parte, o a confrontare insieme varj oggetti: fatto questo, nuovamente l'intelletto contempla l'oggetto o gli oggetti, e meglio li riconosce. Rosmini stabilito per principio che l'idea dell'ente è la sola innata, l'intelletto sarebbe il primo ad operare: eppure qui mette prima quel principio che forma le cognizioni, il quale uffizio spetta alla ragione. Nè si potrebbe dire che non intese di collocare i principj secondo il tempo del loro operare; perocchè soggiunge a chiarire il suo pensamento che il primo principio è la ragione, e il secondo è l'intelletto. Il vocabolo λόγος fu pigliato in due significati: ora rappresentò il soggetto intelligenza, ed or l'oggetto. Così è pure di molte altre parole, tanto nelle lingue antiche, quanto nelle moderne. Stando al nostro argomento, ragione ora esprime una facoltà dell'anima, ed ora i criterj od argomenti di cui si serve l'anima ne' suoi raziocinj. *Mente* per molti si prende per l'intelletto; per altri per l'insieme dell'intelletto e della ragione. Forse si potrebbe adoperare ad esprimere l'intelletto che opera in seguito alla ragione. Non so se sia meglio derivare *intellectus* da *intellectum*, od *intellectum* da *intellectus*. Ma ammettiamo le due ori-

gini: quanto al presente argomento, non si incontrerà veruna difficoltà. *Intendere* non esprime *conoscere*, almeno pienamente, ma *intuire*: ora si può intuire per primo atto. *Ratio* esprime un'indagine: ma può ben essere che s'indaghi una cosa già intuita: anzi come potrebbesi indagare ciò che non è ancora stato intuito? Lasciamo stare che λόγος esprime anzi l'atto della ragione che l'atto dell'intelletto; egli è certo che quel vocabolo fu pur preso per esprimere l'intelletto; e che spesso per intelligenza si rappresenta il complesso dell'intelletto e della ragione. Λόγος, νόος, νοῦς φρὴν si ebbero come sinonimi. Mi parrebbe meglio di dare il nome di elementi o di fattori all'intelletto ed all'ente, quando si cercano i componenti dell'intellezione, o, meglio, della cosa intesa. Spirito umano esprime l'anima irragionevole e libera: dunque comprende la ragione e la volontà. L'ente non è sempre determinato da' sensi; può pur esserlo dalla ragione. Così, ad esempio, l'anima umana può conoscere Dio independentemente da' sensi: ora Dio è un ente determinato. Mentre l'anima umana distingue Dio da sè stessa conosce sè stessa come ente determinato. Il senso è il fattore delle percezioni di noi considerati come enti misti. Non sarebbe meglio dire che l'anima tende a sentire, e nell'uomo ad intendere e ragionare, che dire che il senso tende a sentire, e l'intelletto tende ad intendere? Senso ed intelletto qui suonano facoltà: ora facoltà importa un chè cui competa: la facoltà non tende ad operare: ma il soggetto che ha la facoltà tende a mettere in atto la medesima. Nell'intendere vi ha due fattori: uno è l'intelletto, o l'anima intelligente, e l'altro è l'ente: l'anima è soggetto, e l'ente è oggetto. Il diletto che si prova nell'intendere è tanto soggettivo che oggettivo: vo' dire che l'oggetto è cagione per cui il soggetto si diletti. In qualunque diletto vi ha due fattori: il soggetto e l'oggetto: la cagione ne è l'oggetto. E quando i filosofi morali dicono che i piaceri soggettivi non

sono durevoli, intendono di parlare di quelli il cui oggetto non è degno d'un essere intelligente. Del resto non può esservi piacere senza chi il provi, e senza un chè per cui il provi. Molti filosofi si sono fitti in capo di vedere ovunque la dualità; epperciò dove non ci è la fingono. Venendo alle facoltà dell'anima, fra le speculative io ne trovo quattro, la sensitività, la percettività, l'intelletto, la ragione: nelle attive non trovo che la volontà libera. Vorrebbesi aggiungere il sentimento morale e l'istinto morale? Allora ve ne sarebbero cinque speculative e due pratiche. Vorrebbesi dire che la sensitività e la percettività costituiscono una dualità, e che si possono insieme comprendere l'intelletto e la ragione; ed in tal modo si ha dualità dell'intelligenza e della volontà? Ma osservo che la memoria non ha veruna facoltà in correlazione. È ben vero che si potrebbe dire che la memoria non è che la percettività. Dunque ad avere la dualità universale ci troviamo astretti a riunire insieme facoltà che altrove distinguiamo, e viceversa a vedere diverse facoltà dove non ne ammettevamo che una. Così Rosmini, dopo avere stabilito che il senso intellettuale è una facoltà passiva, ad ottenere la dualità mette in campo una facoltà cui dà il nome di *spontaneità intellettiva*. Ma qual è mai questa spontaneità intellettiva distinta dal senso intellettuale od intellettivo? Sia pure che l'intelletto ora è passivo, ed or attivo: è passivo nella teoria di Rosmini quando intuisce l'ente; è attivo quando determina l'ente; ma è sempre lo stesso intelletto. Aggiungasi che sovente è spinto a determinar l'ente, epperciò si dovrebbe riguardare come passivo. Aggiungasi che, stando a Rosmini, il senso è quello che fa determinar l'ente. Il senso animale non è sempre quello che mette in atto il senso intellettivo. Se la spontaneità intellettiva è eccitata dall'istinto animale, non può aversi per facoltà attiva: cessa di essere spontaneità. La volontà è spinta da due motivi: senza questi non potrebbe esser libera. Libertà im-

porta scelta, e scelta importa due motivi od oggetti che la muovano. Uno di questi motivi si è il consiglio della ragione; l'altro è il bene ed il male soggettivo. La ragione non ispinge solo alla contemplazione, ma anche all'azione, cioè alla deliberazione. Motivo ed impulso suonano lo stesso: così pure impulso ed istinto. Non direi che gl'impulsi riduconsi ad istinti: direi che sono voci sinonime. Tuttavia ne venne l'uso di dare il nome d'istinto agli impulsi independenti dalla ragione. Sebbene non va taciuto che talvolta si attribuisce l'istinto alla ragione: cioè dicesi che istinto della ragione si è di cercare il vero. Se noi volessimo seguitare il primo significato, non si potrebbe più dire che certi istinti sono destati da noi. Non sarebbe meglio dire che gl'istinti in origine non dipendono punto da noi, ma che la ragione può accrescerli ossia dar loro una maggior forza? Così, ad esempio, l'anima nostra tende a Dio, e vi tende per istinto; l'intelligenza, contemplando la grandezza di Dio, cresce a smisuranza quella tendenza istintiva. Gli allettamenti del piacere e le asprezze della virtù non possono punto impedire la libertà: non fanno che indurre maggior fatica; per lo che cresce il merito. Ma se la libertà fosse affievolita, ne verrebbe che scemerebbe l'imputabilità. Con tutto accorgimento Rosmini non si limita a considerare l'associazione delle idee, ma vi aggiunge l'associazione de' sentimenti. E qui si noti che vi ha pure un'associazione tra le idee e i sentimenti. Per sentimenti intende le tendenze, chè altrimenti si riferirebbero alle idee. Che sono i sentimenti se non idee innate? Ma sorgerebbe una difficoltà: Rosmini ammette una sola idea innata, ed è quella dell'ente. Ma di qui si deduce ch'egli per sentimento intende la tendenza. Noi facciam divario tra sentimento e tendenza: riferiamo quello all'intelletto, e questa alla volontà. Vo' dire che la nostr'anima ha più idee innate, tutte però surgenti da una sola radice, che è l'idea dell'Ente Supremo: ed ha più tendenze, ma però tutte procedenti

da una medesima radice, che si può ben dire istinto morale. Il primo atto della volontà non è libero: si può riguardare come l'istinto morale pur or mentovato. Non è nemmanco libero il secondo atto, che è quello di fluttuazione. Il terzo atto, la deliberazione, è pienamente libero. Dunque io modificherei in tal modo la proposizione: Precipuo movente si è la prontezza dell'istinto morale; ne vien quindi che la fluttuazione sia menoma e cortissima. Non posso indurmi a credere che nello stato d'innocenza l'istinto morale fosse in piena armonia con la volontà. Se fosse stato così, non vi sarebbe stato luogo a pruova e merito. Il conflitto era minore; ma ci era. Non si può negare che in certi uomini alcune parti, che, secondo il consueto, non sono volontarie, si mostrarono soggette alla volontà; ma questa fu mera anomalia. Non dipendeva per nulla dallo stato, se non d'innocenza, almanco d'illibatezza di costumi: infatti un tal fenomeno si vide talfiata in malvagi. Tra pazzia e delirio si fa questa distinzione. La pazzia è aberrazione di mente, non sintomatica, ma essenziale: il delirio è aberrazione di mente, sintoma di malattia. Convien tuttavia avvertire che questa distinzione è anzi arbitraria che conforme ad un severo raziocinio. L'aberrazione di mente è sempre effetto di lesione nel comune sensorio: la quale lesione ora ha sede nello stesso cervello, ed altre volte è consensuale di altre parti, e specialmente del fegato. Aggiungasi che sarebbe pur meglio dir *mania* che *pazzia:* perchè la pazzia comprende pure l'idiotismo, in cui la mente non è aberrante, ma inattiva. La mania poi si divide in monomania ed olomania. Olomania corrisponde alla malattia che già si appellava mania, e la monomania alla melancolia. La curazione morale de' pazzarelli da molti è mal intesa; perciò od è affatto trascurata, od è troppo estesa. I pazzi non sono capevoli di ragionare: dunque è ridicolo volerli convincere e persuadere. Ma essi hanno ancora il sentimento morale e l'istinto morale:

Digitized by Google

hanno di più l'istinto conservatore: da questa parte noi possiamo ottener grand'effetto. Ma dobbiamo usare de' vezzi e de' premj, ovvero delle minacce e delle battiture? Io dico che non dobbiamo attenerci esclusivamente all'uno de' due metodi. Per lo più vagliamci delle carezze: ma talvolta pur minacciamo. Non parlo di battere, chè ripugna troppo punire chi non è colpevole. Dicasi lo stesso de' fanciulli. A' dì nostri si è introdotto il costume di trattare i figliuoli come fossero fratelli; si è voluto sbandire l'educazione che era in uso nel preterito secolo, che era troppo austera. I padri dovevano apparir sempre con le ciglia aggrottate: le madri non sapevano, non potevano rappresentar bene quel personaggio di burbero. Un tal metodo era per fermo riprovevole: ma da un estremo ci gittammo in un altro. La natura è quella che ci dà la norma. Il padre non è fratello, non giudice; ma padre. L'amor paterno e l'amor filiale sono ciascuno di proprio genere. L'amor paterno e materno non debbe essere scompagnato da gravità; l'amor filiale non debb'essere disgiunto da reverenza. Gran male apportano le preconcette opinioni! Sinchè si dubita de' nostri giudizj, siamo disposti a rettificarli; ma quando cessiamo di dubitarne, difendiamo con ardenza l'errore. La denominazione di volizione virtuale non è veramente accurata: l'atto non può esser virtuale: tuttavia si può adottare un tal modo di dire per esprimere una gran propensione della volontà a mettersi in atto.

Vi ha più cose che è più facile intendere che definire: e quando dico intendere, vo' dire che ne abbiamo tutto quel concetto che possiamo avere. Tutti hanno lo stesso concetto di ciò che dicesi *essenza*: tutti intendono la natura intrinseca di ciò di che si tratta. Dico anzi *natura* che *condizione*, perchè condizione ha meno estensione. Chi dice condizione fa pensare che siavi un sostegno di detta condizione, e per lo più di parecchie condizioni. Dico *intrinseca*, perchè sovente per *natura* si esprime ciò che ap-

parisce, ossia il fenomenale. Dunque tutti, come avvertiva, applicano lo stesso concetto al vocabolo *essenza:* ma se vogliamo darne la diffinizione, ci troviamo in imbarazzo. L'essenza, come si suole interpretare, non è ciò che lo spirito intuisce nell'idea; perchè quello intuisce più proprietà, più modi; ma non può raggiungere il sostegno su cui posano. Sostanza non è atto; ma un atto dello spirito produce e, per così dire, crea la sostanza. Tra *essenza* e *sustanza* vi ha molta propinquità. Sostanza, siccome esprime lo stesso vocabolo, è ciò che sta sotto; ossia è il sostegno degli accidenti: essenza ora si confonde con sustanza, altre volte comprende la sustanza e gli accidenti costanti. Sovente diciamo che una tal dottrina *in sustanza* si riduce a dati principj: e potremmo surrogare *in essenza.* Per esempio, si potrebbe dire che la dottrina di Rosmini in sustanza od in essenza è l'idea dell'ente innata e sola innata. Altre volte essenza si estende agli attributi od accidenti costanti; cosicchè l'essenza sarebbe la sustanza, più quegli accidenti. Del resto si può adottare la definizione di Rosmini, tranne però quella condizione di *atto.* Quindi si direbbe che la sustanza è l'essenza sussistente. Il definire il soggetto intellettivo qual soggetto che intuisce l'essere ideale presuppone che sia inconcussa la dottrina dell'idea innata dell'ente: e per quanto si può, le definizioni vogliono esser desunte da ciò che non può cadere in controversia. Dunque il soggetto intellettivo si potrebbe definire quel soggetto che intende. Ovvero sarebbe meglio semplicemente enunziarlo; perchè la definizione non sarebbe che un surrogare un vocabolo ad un altro, senzachè ne emerga maggior chiarezza. L'uomo non è solo senziente ed intelligente; ma è ancor libero nel suo volere. *Io* è l'anima intelligente e deliberante, mentre è in attività. Principio attivo, supremo, conscio di sè, se non m'inganno, equivale ad anima che intende; ma perchè non aggiungere la volontà libera? *Io* e *persona*

Digitized by Google

si possono riguardare come sinonimi. *Personalità* suona *imputabilità:* imputabilità importa conoscenza e piena deliberazione. Quando applichiamo il nome di soggetto ad esseri insensitivi, il nostro linguaggio non è rigoroso. Colla nostra fantasia diamo a detti esseri uno stato simile al nostro. È tanto più lato il dire *soggetto* per *sostanza*. Del resto, se stiamo all'etimologia, *soggetto* e *sostanza* suonano lo stesso. Tutti i soggetti, tranne il senziente e volitivo, si potrebbero denominare soggetti di concezione, perchè sono creati o considerati come soggetti dalla nostra immaginativa. Tuttavia può meglio calzare siffatta denominazione a' parti dell' ingegno, perchè sono più manifestamente creati dalla nostra mente. La materia, propriamente parlando, non appartiene per nulla al soggetto; perocchè la sensitività spetta allo spirito e non al corpo. Gli organi sensorj non fanno che entrare in peculiari movimenti sotto l'influenza degli stimoli. Di tutta profondità sono le considerazioni che fa Rosmini sull'individuazione. Nelle due proposizioni di S. Tommaso, se mal non mi appongo, *materia* esprime ciò che è comune, e *forma* rappresenta ciò che è proprio. Così, ad esempio, nell' individuo uomo la materia è ciò che è comune all'uomo ed agli animali, e la forma è ciò che è proprio dell'uomo. Comune è la sensitività e la volontà istintiva: proprio si è la volontà libera e l'intelletto. Gli accidenti dividonsi in proprj e comuni: i proprj posano sulla forma, e i comuni sulla materia. E' parmi che le forme sieno di necessità sustanziali, salvochè vogliasi ammettere la distinzione proposta da Rosmini tra sustanza ed essenza, e per conseguenza tra sustanziale ed essenziale. Attività e passività sono facoltà e non atti: l'attività importa passività, e passività importa attività: ma però in diversi enti. La luce impressiona l'occhio: l'attività spetta alla luce, e la passività alla retina: nella percezione sensibile l'anima è attiva, e il comune sensorio è passivo. Non è l'atto che senta; ma il sentire è l'atto del soggetto sen-

ziente. Le pure intelligenze sono soggetti solamente intellettivi: nè questo è concetto di astrazione. *Io*, dice Rosmini, esprime identità fra l'*io* ed il principio che pronunzia *io*. Non sarebbe più semplice dire che l'anima nostra è conscia di sè stessa? Certo che sa che essa è dessa. La teoria della generazione che ci viene proposta dall'Autore non può soddisfarci, per quello che spetta all'anima. Le piante hanno il principio vitale e non l'anima. So bene che alcuni fra gli antichi ed alcuni fra i moderni attribuirono un'anima a' vegetabili. Tali sono, fra i primi, Anassagora, e fra i secondi Bonnet, Percical e Darwin. Ma tutti i loro argomenti non sono sufficienti. Anzi tutti i fenomeni delle piante si possono assai bene spiegare col solo principio vitale, e senza ammettere anima di sorta. Gli animali hanno il principio vitale e l'anima. Il principio vitale non sarebbe più sufficiente a spiegare tutte le loro funzioni. Ora venendo all'uomo si tratta di determinare se abbia due anime; una qual è quella de' bruti, e l'altra propria, cioè ragionevole e libera. Non vi ha necessità di ammettere due anime: dunque dobbiamo ammetterne una sola, cioè l'intelligente. Essa può pure provvedere al senso, vale a dire è senziente ed intelligente. Qui, come in più luoghi, dicendo intelligenza vi comprendiamo pure la libera volontà. L'oggetto dell'intelligenza, secondo noi, è l'ente sì, ma è ente determinato, ed è il Supremo. L'anima nostra ha sempre davanti a sè il suo oggetto, sebbene per qualche tempo non dia manifestissimi indizj di averlo. Ma è certo che independentemente da ogni impressione esterna ha una qualche idea dell'Ente Supremo, e tende ad esso senza necessità di riflessione. Non possiamo, nemmanco per astrazione, togliere all'uomo il principio intelligente senza distruggerlo; perchè è pur la stessa anima che sente ed intende. Il sentimento materiale non merita un tal nome: dicasi eccitabilità organica o vitale, e non sensibilità organica. Bichat propose siffatta nomenclatura, ma non è esatta:

esprime lo stesso che sensibilità non sensibile. Nell'uomo non ci è animale senziente ed uomo senziente; ma solamente uomo senziente. Quanto all'eccitabilità organica, non procede dall'anima, ma dal principio vitale comune all'uomo, agli animali, alle piante. Il soggetto intellettivo non è creato dall'oggetto: nemmanco l'intelletto facoltà è creato dall'oggetto; ma l'intelletto atto importa necessariamente l'intuizione dell'oggetto. Sebbene crediamo che il soggetto intelligente abbia sempre davanti a sè l'oggetto, cioè l'Ente Supremo; tuttavia siamo d'avviso che si possa concepire il soggetto senza l'oggetto per l'astrazione della mente. Anzi la continua presenza dell'oggetto non è pienamente dimostrata. Del resto la coesistenza del soggetto e dell'oggetto non vuol dire che non possa esservi soggetto senza oggetto, ed oggetto senza soggetto. Certo l'Ente Supremo, che, secondo noi, è l'oggetto primitivo dell'anima, esiste independentemente da lei. Esser poi l'oggetto primario dell'intelletto l'Ente Supremo, ella è dottrina di celebratissimi metafisici, tra i quali basti rammentare l'Angelico. Quando si dice che Iddio nel creare Adamo comunicò il lume dell'intelletto a tutto il genere umano, si può interpretare che volle dar l'intelligenza a tutte le anime umane a misura che ne avrebbe create. Non è a credere che Iddio abbia create tutte le anime umane ad un punto: un tal dire non differirebbe per nulla dalla dottrina di Platone sulla preesistenza delle anime. Noi crederemo col generale che Iddio crea successivamente nuove anime. La proposizione *Requievit ab omni opere quod patrarat* regge, sebbene ammettiamo successive creazioni di anime. Nel Genesi si parla della creazione del mondo sensibile. Quanto a' viventi, furono create le singole specie con la facoltà di riprodursi: ma la riproduzione debbe limitarsi all'organizzazione ed alla vita organica. La vita animale è data a ciascun individuo per una successiva creazione di anime. L'anima de' bruti perisce, cioè s'annichila, mentre quella dell'uomo è immortale. Dun-

que ammetteremo un successivo annichilarsi di anime, cioè delle anime de' bruti. Nella generazione umana l'uomo conferisce solo l'organismo ed il principio vitale: Iddio crea l'anima: nell'uomo intelligente e libera; negli animali senziente, e dotata di volontà meramente istintiva. L'anima dell'uomo non è un'anima brutale in origine, e poi illuminata da Dio; ma è già intelligente all'istante di sua creazione. L'uomo non dicasi soggetto intellettivo e volitivo; ma dicasi soggetto intellettivo e libero; perchè gli animali hanno pur dessi una volontà. Nell'uomo non vi ha necessità di far due facoltà della volontà e della libertà: la volontà è intrinsecamente libera. Il che fu già per noi più d'una volta avvertito. Perchè l'aumento od intensione d'una potenza, anche non suprema, non potrà dirsi perfezione? Non sarà perfezione precipua, ma sarà pur sempre una perfezione. Gli ostacoli cui dee vincere la volontà umana non ne scemano punto l'autonomia. Benchè *peccato* e *colpa* differiscano tra loro, tuttavia sovente si scambiano. Così dicesi promiscuamente peccato originale e colpa originale. L'abito, se non fa per sè nè merito, nè demerito, rende però più o meno facile la virtù, più o meno difficile la resistenza alla seduzione.

Digitized by Google

Digitized by Google

DISCORSO V.

ROSMINI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Tutte le opere del Rosmini meritano di esser lette e meditate, ma una che mi sembra precipuamente utile si è quella che è intitolata *Filosofia della Politica;* perocchè essa ha il più sublime scopo che esser possa, quello di far fiorire le nazioni. Primo argomento si è la ricerca della sommaria cagione per la quale stanno e ruinano le umane società. Innanzi tratto ammette due elementi, o, com'egli si esprime, due *chè*. Un chè per cui la società esiste, ed un chè per cui essa si sviluppa e si compie. Tolto il primo elemento, la società dee di necessità ruinare. Or quello può esser tolto in due maniere, o per due cagioni: 1.° per inevitabile scossa impetuosa esterna; 2.° per difetto interiore. Rosmini prende ad esaminare solamente il secondo motivo; chè l'altro non si può suggettare a teorica, dipendendo dalle relazioni de' popoli. Egli si attiene alla cagione sommaria: col qual nome intende il complesso di tutte le cagioni, o, meglio, quella che per esser precipua contiene in sè tutte le altre. Ripone la cagione sommaria per cui stanno le umane società nella conseguenza di quel principio che le fa sussistere; e la cagione sommaria per cui ruinano la distruzione di quello stesso principio. Ma sin qui il punto non è diffinito: si cerca qual sia il principio

per cui le società sussistono. Prima di farsi a diffinirlo fa riflettere che il principio di conservazione è distinto dal principio di incremento e finimento. In tutti gli enti creati contingenti vi ha due chè, il sustanziale e l'accidentale. A questa legge soggiacciono tutti gli enti e naturali ed artificiali; a' secondi appartengono le umane società. Qui non si tratta della società domestica, che è società naturale e non artificiale: del resto anche questa è governata dalla summentovata legge. Ciò posto, Rosmini stabilisce un gran principio, concepito in questa sentenza: Si miri a conservare e fortificare ciò che costituisce l'essenza o sostanza delle società, anche a costo di trascurare ciò che ne forma l'accidentale finimento. La logica presiede a tutte le scienze: parlandosi qui di politica, daremo quella che presiede alla politica. Ogni errore di logica si riduce alla fin fine ad attribuire come essenziale ad un soggetto ciò che non gli è che accidentale. I fondatori de' popoli, i legislatori guardarono alla sostanza delle cose, non badarono punto all'accidentale. E se alcuni fecero altrimenti, le società da loro fondate non durarono, nè potevano durare. Licurgo nelle sue leggi aveva provveduto, non che alle sublimi discipline, anche alle arti meccaniche. Gli artefici non potevano applicar l'animo a' lavori da' quali non si potesse sperare vantaggio alla pubblica cosa. I Romani lasciarono da parte il commercio e l'industria, e per lo contrario promossero l'agricoltura e la milizia, perchè la loro condizione così esigeva. Rosmini, versatissimo in ogni erudizione, riferisce due luoghi, l'uno di Virgilio, e l'altro di Tacito, ne' quali si scorge l'avvedutezza de' legislatori di Roma.

Così dice Virgilio:

Excudent alii spirantia mollius æra:
Credo equidem, vivos ducent de marmore vultus:
Orabunt causas melius, cœlique meatus
Describent radio, et surgentia sidera dicent.
Tu regere imperio populos, Romane, memento
(Hæ tibi erunt artes), pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.

E più brevemente e più energicamente Tacito: *Apud Romanos vis imperii valet; inania transmittuntur.* Due sono i cardini delle società: le proprietà ed i matrimonj. Morelly, Godwin ed altri proposero il sistema di perfetta uguaglianza in tutto. I Sansimoniani in questi nostri tempi vollero renderlo pratico. Malthus dimostrò quanto sia insussistente quel sistema. Tali sono i suoi argomenti: 1.° La mancanza di mezzi di sussistenza ne' poveri, e il timore di dividere i patrimonj ne' ricchi sono forti ostacoli all'aumento della popolazione. Nel sistema di uguaglianza quegli ostacoli sarebbero tolti: la popolazione crescerebbe rapidamente: la quantità degli alimenti riuscirebbe minore della popolazione; di qui il bisogno. 2.° La legge di proprietà, è vero, contiene un male; ma un male assai minore, e un male inevitabile. Al che si sono mosse obbiezioni. 1.° Non è vero il continuo aumento di popolazione. Quando viene a mancare l'alimento sufficiente, diminuiscono i matrimonj, perciò diminuisce la popolazione. 2.° La natura non nega mai i mezzi di sussistenza. 3.° La Religione di Cristo impone l'obbligo di sovvenire a' bisognosi; e l'adempimento di tal precetto non può riguardarsi come una violenza nella morale. Le ultime due obbiezioni sono di Romagnosi. Rosmini risponde: 1.° Ci vuole l'estremo della miseria a comprimere la tendenza al procreare. 2.° Che la procreazione non segua la proporzione dell'alimento, è un fatto: non si pretenda di conoscere i consigli della natura. 3.° È vero che la legge di Cristo dovrebbe essere fedelmente adempita; ma è pur vero che esige violenza: l'Evangelio ha quelle memorande parole: *Regnum cœlorum vim patitur et violenti rapiunt illud:* ora i legislatori non debbono aspettarsi tanta virtù dalle masse. Venendo al matrimonio, Rosmini scrive, esso, non che aver radici ne' dettami morali, essere di assoluta necessità alla società. L'amore non comporta divisioni. L'uomo ambi-

sce di vedere ne' figliuoli altrettante immagini di sè stesso: dunque convien accertare la prole: senza matrimonio mancherebbe la sussistenza a' generati.

Il sustanziale, secondo Rosmini, è l'elemento perenne per cui le umane società stanno. Svolge questo chè; poi deduce un gran corollario; ed è: doversi aver rispetto all'antichità, e nelle innovazioni non doversi distruggere l'antico, ma solamente fare a quello addizioni. In tal senso interpreta Machiavelli dove dice: « A voler che una setta e una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio..... » Se non fosse stata (la religione di Cristo) ritirata verso il suo principio da S. Francesco e da S. Domenico (od altro divino mezzo, nota Rosmini) sarebbe al tutto spenta. Nelle civili società si possono distinguere quattro periodi od età: 1.° delle fondazioni e prime legislazioni; 2.° età fiorente; 3.° età di scadimento; 4.° di pericolo, di rovina. Nella prima età si guarda alla sustanza; nella seconda alla sustanza si aggiungono accidenti; nella terza gli accidenti sono preferiti alla sustanza; nella quarta si ha o nemici esterni, o turbolenze interne. Due ragioni preseggono agli Stati; l'una pratica, delle masse; l'altra speculativa, degli individui. La prima si potrebbe forse chiamare istinto sociale. Si domanda: Come mai la moltitudine sociale abbia più giovato che non i grandi politici? Convien distinguere: chè altrimenti la proposizione presa universalmente sarebbe falsa. La moltitudine si ferma al presente ed all'immediato; non cerca il lontano, nè il generale. Ora se il bene immediato che essa vede è tale che coincida col bene della società, e specialmente con quel chè per cui sussiste, l'istinto sociale apparisce assennato: questo ha luogo nell'infanzia delle società. Quest'epoca è da Rosmini chiamata eminentemente patriottica. Non è così quando ciò che apparisce bene immediato non si immedesima più col bene universale; quando si ha solo in mira l'utile individuale. Le società non cristiane

soggiacciono alla ragione pratica delle masse; al contrario nella società cristiana per la sommaria possanza dello spirito del cristianesimo la ragione speculativa degli individui prevale. Rosmini a tal uopo mette avanti due proposizioni: 1.° La ragione pratica segue una progressione discendente. 2.° La ragione speculativa segue una progressione ascendente. E riguardo a questa seconda, esamina le condizioni che si ricercano negl'individui influenti nella società cristiana. Nella facoltà di conoscere, dic' egli, conviene distinguere due perfezioni: estensione di calcolo ed altezza di astrazione. Queste due perfezioni vanno crescendo collo scorrere de' secoli. Su questo si errò e si erra; ma diversamente. Gli antichi non facevano le debite distinzioni: i presenti ne fanno troppe. Gli antichi comandavano troppa servitù; i presenti vogliono troppa libertà. Fra la ragione pratica e la ragione speculativa vi ha rapporti: procedono quasi parallele; ma però la speculativa prevale sulla pratica. A misura che una società si allontana dalla sua origine, si vanno dimenticando i principj sui quali fu fondata; principj di necessità. A farli dimenticare concorrono le molte successive instituzioni accidentali. Ogni nuova instituzione toglie forza alle antiche, ed in conseguenza trae seco un chè di nocivo. Si è detto doversi nelle società umane o, si voglia dirle, civili distinguere la sostanza dall'accidente. Ragion voleva diffinire questi due vocaboli; e Rosmini, che nulla mai lascia a desiderare nelle sue dimostrazioni, si fa così a compiere l'assunto. Nel corpo politico, come nel corpo umano, si ha un continuo movimento, un continuo mutamento di stato. Ammettansi due limiti: 1.° massima imperfezione; 2.° massima perfezione. Fra i due limiti vi ha movimento di tendenza, ossia tendenza ad accostarsi ora all'uno ed ora all'altro di essi. Dunque vi ha due tendenze sommarie; dunque vi ha due forze sommarie. In ciascuna delle due forze sommarie Rosmini distingue tre elementi o parti: 1.° lo spirito umano; 2.° le

cose o desiderabili o contrarie; 3.° infine l'oggetto delle forze, ossia l'organismo sociale. In ciascuna delle tre parti vi è un chè di essenziale ed un chè di accidentale. Le cose per sè sono indifferenti; ma relativamente all'uomo hanno una gran forza. Non tolgono il libero arbitrio, ma muovono la volontà: le cose sono le proprietà ed i diritti. Si aspetta allo spirito umano far buon uso delle cose, epperciò studiare tutto il bene e tutto il male che ne può emergere. Dell'oggetto si ha il principio: che gli spiriti individuali conspirino nel far delle cose quell'uso che può migliorare la costituzione dello Stato. I politici moralisti si proposero di dirigere l'opinion pubblica; i politici economisti di aumentar le ricchezze e le industrie meccaniche; i politici in senso stretto di mantenere l'organismo sociale mediante l'equilibrio de' poteri. Tutti e tre i sistemi sono difettuosi in questo che si attengono ad un solo elemento, mentre sono necessarj tutti i tre che furono esposti. Rosmini riguarda come effetto dell'ignoranza il perfettismo; perchè vi ha beni che non potrebbero esistere se non esistessero alcuni mali: il qual principio vuolsi applicare, non che a tutte le umane instituzioni, allo stesso Dio. La statistica dovrebbe dare il calcolo complessivo delle forze politiche. Romagnosi propose una tale statistica, cui egli dà il nome di civile, e Rosmini quello di politica. Questo sarebbe il problema a risolvere: *Trovare il centro delle forze politiche cosviranti;* diremmo il centro di gravità politica, onde si faccia che cada sempre sulla base. Nella politica, assai spesso la teorica è in contraddizione col fatto, ossia colla sperienza: e ciò perchè in quella non si ragguarda al tutto. Rosmini chiude il suo ragionamento con un'osservazione de' tempi presenti: nota e condanna il culto generale delle scienze materiali con un trascuramento di quelle che s'appartengono allo spirito: dice che le matematiche, le arti meccaniche, i mestieri, le manifatture, il commercio sono un semplice accidente della umana società, men-

trechè i principj morali sono la sostanza; che la forza fisica, la sottile prudenza e l'astuzia possono governare le cose, ma non gli uomini; che la suprema forza sociale è riposta nella virtù praticata senza limitazione.

II.

La parola *elemento* ha varj significati, i quali tuttavia hanno molta analogia tra loro. Elemento sovente esprime un corpo semplice: in tal senso il pigliano i chimici. Gli antichi sapienti ne ammisero in diverso numero: chi due, chi tre, chi quattro. L'ultima opinione, che è quella di Empedocle, ebbe un maggior numero di seguaci, e si conservò insino a questi ultimi tempi, in cui i chimici ne provarono la falsità. Anzi non mancarono di quelli i quali stabilirono un solo elemento. Tale fu l'insegnamento della Scuola Jonica. Questa opinione era affatto assurda; perchè un solo elemento non può dare tanta varietà di corpi. È ben vero che eglino ammettevano varj gradi di condensazione e di rarefazione nell'unico elemento; ma questa condizione non è neppur dessa sufficiente. Nello spiegare le cose incorporee noi ci troviamo spesso astretti a valerci di nomi spettanti a cose corporee. Così certe idee racchiudono in sè altre idee: perciò le idee vennero divise in composte e semplici od elementari. In altri casi elemento esprime condizione; ma però sol quando ci sono varie condizioni: ciascuna condizione dicesi elemento. Tale è il significato che dà Rosmini ad elemento in questo luogo. I moderni usano ancora di dir fattori. Solevano già i metafisici che scrivevano latinamente, dir *quid*, e gl'Italiani ora valgonsi della voce latina, ed ora la voltano nella lingua italiana, dicendo *chè*. Dunque, secondo Rosmini, due elementi concorrono a costituire la società: uno è essenziale, e l'altro accessorio; o, forse meglio, uno necessario, e l'altro di supererogazione, o di perfezionamento. Egli è

legge che tutte le umane cose abbiano una certa durata e non più. Ne abbiamo amplissime testimonianze dalla storia. L'Imperio Romano pareva tale da non rovinare giammai: eppure la troppa sua estensione fu la precipua cagione della sua ruina. Apposito è qui dire che si sfasciò per la soverchia sua mole. È vero che talvolta una nazione cessa d'esistere perchè è soggiogata da un'altra; ma anche in tal caso quasi sempre vi concorre il difetto interiore. Qual disparità di apparente potenza tra il re di Persia e la Grecia? Eppure per lungo tempo questa non paventò gli assalti, non che di qualche migliajo, di milioni di armati persiani. In altro tempo la Grecia venne facilmente soggiogata da poche falangi romane. Poichè fa dipendere la sussistenza delle umane società da una sola cagione, non parmi esatto di chiamarla principio od elemento: perchè, come abbiamo veduto, quando diciamo principio od elemento si suppone che ve ne siano altri, e che tutti concorrano a fare un composto. Osservo tuttavia che assai spesso diciamo principio ciò che è semplice e solo, ossia non risulta da più principj: così diciamo che l'anima è un principio. Se non che anche qui si suol dire che l'anima è il principio ragionevole e libero dell'uomo: epperciò non consideriamo l'anima per sè, ma la riferiamo all'uomo, che è composto di anima e corpo. Ma egli è quasi impossibile di sfuggire ogni qualsiasi ambiguità di vocaboli, specialmente nelle disquisizioni metafisiche. Non veggo necessità di distinguere il principio di conservazione da quello di incremento e finimento. Facciamo un paragone tra le umane società ed i nostri corpi. Sonvi forse in questi due principj vitali, per l'uno de' quali sussistano, e per l'altro crescano ed acquistino vigoría? Non già. E perchè non si potrà dire lo stesso delle società? Se si conservano, debbono crescere e prender forza; se non crescono nè prendon forza, non possono conservarsi. La società non si può dire meramente accidentale ed artificiale. L'uomo è creato sociale da Dio. Ma

interpreteremo Rosmini con dire che le varie forme de' governi dipendono in gran parte dall'arbitrio degli uomini; in gran parte e non interamente: perchè le varie forme de' reggimenti sono spesso consigliate dalle varie circostanze de' luoghi e de' tempi. Sapientemente il nostro dottissimo Metafisico avverte che la logica presiede a tutte le scienze. Qual è lo scopo della logica? Quello di dirigere i nostri raziocinj: ora in tutte le scienze, anzi pure nel vivere, debbesi ragionare. Quello che egli dice della logica si può egualmente dire della metafisica. Anzi la logica si può riguardare come una parte della metafisica. I fondatori de' popoli ed i legislatori pensarono a due cose: primieramente diedero tali leggi che i loro popoli dovessero star contenti vedendosi sicuri e felici: poi indirizzarono le loro sollecitudini a render docili gli animi con la religione. Alcuni riposero fiducia nella severità delle pene, come Draconte: ma s' ingannarono; perchè nè furono impediti i delitti, nè durarono quelle leggi. Le leggi sanguinarie di Draconte vennero poco stante abrogate da Solone. Del resto, come in principio dicemmo, niun uomo potè dar tali leggi per le quali il popolo da lui fondato sia per sempre durato. Noi dunque dobbiamo soli ammirare que' legislatori e que' principi che poterono più a lungo conservare la loro nazione. Quanto alle leggi, è ben vero che le fondamentali non cangiarono mai; ma osservo che l'essenziale delle leggi umane spetta alla legge divina, eterna: e quando diceva che le umane instituzioni non possono assolutamente sussistere per sempre, intendeva ciò che appartiene all' umana solerzia.

A dimostrare l'insussistenza di una perfetta egualità nelle società, basterebbe avvertire che gli uomini non sono per natura eguali, tanto nelle facoltà corporali quanto nelle intellettuali. Non ignoro che Elvezio pretese che tutti gli uomini abbiano lo stesso grado d' ingegno e senza particolare tendenza, che tutti abbiano la stessa inclinazione e gli stessi mezzi

all' operare; ma ciascun vede quanto grave sia l' abbaglio di lui. Noi abbiamo ad opporre due irrepugnabili argomenti. Il primo si è la sperienza. Quante volte due fratelli sono ammaestrati da uno stesso institutore: eppure l' uno fa rapidissimi progressi, e l' altro appena muove qualche passo; e poi si ristà! Il secondo è dal raziocinio. Non vi ha dubbio che il fisico esercita un'influenza sul morale: ora i corpi non sono pari: dunque non fieno nemmanco pari gli animi; vo' dire nel grado e nel modo della loro facoltà. L'egualità debb'esservi; ma tutt'altra: debb'esservi quella che la legge dia a ciascuno quanto gli è dovuto. Gli argomenti di Malthus non mi sembrano di tutto valore. 1.° La storia ci dimostra che il suolo mediante una diligente coltura potrebbe somministrare il necessario ad un numero assai maggiore di uomini. La Religione, mentre loda il virtuoso celibato, condanna il vizioso. Tal sarebbe quello che fosse suggerito dal timore di scemare il patrimonio. 2.° La legge di proprietà vuol essere valutata; ma sotto altro rispetto. La legge debb'esser giusta: per esser giusta debbe dare a chi lavora di più una maggior ricompensa; a chi meno, una minore: non dee premiare chi è inoperoso. Supponiamo per un momento che un legislatore, all'esempio di Licurgo, stabilisca l'egualità. Essa durerebbe assai poco, perchè gli uni marcirebbero nell' oziosità, e gli altri si adoprerebbero a far meglio fruttare quanto avrebbero ricevuto. E quanto a Licurgo, dirò che quelle leggi potevano sussistere a que' tempi e in Isparta, e non a' tempi nostri; ed in que' medesimi tempi ed in altre nazioni fatto è che niun altro legislatore le adottò. Non so per altra parte se molti sarebbero quelli i quali si adatterebbero alla vita degli antichi Spartani. Aggiungerò ancora che neppur le leggi di Licurgo avevano stabilito una perfetta egualità. Non soddisfanno nemmanco le obbiezioni che furono fatte a Malthus. 1.° Non vi è forse caso in cui il numero de' matrimonj sia diminuito per mancanza di alimenti.

La carestia non è mai assoluta, cioè generale. Nei tempi di carestia gli avari hanno pieni i granaj: ora le leggi possono ovviare a siffatto disordine. Inoltre, quando vi ha carestia in una contrada, avvi abbondanza in altre. Qui si cerca il necessario e non il voluttuario. 2.° Qua appunto spetta il secondo argomento. Ma non vorrei che si ragguardasse solo alla natura; converrà pure considerare quanto può fare la provvidenza del legislatore per promuovere l'umana industria e prevenire i vizj di cui funesto fomite si è l'oziosità. 3.° Sul terzo argomento faremo una breve digressione. Noi troviamo spesso nell'Evangelio inculcato il precetto di sovvenire ai poveri. La carità è base e fondamento della morale cristiana. Su ciò tutti consentono: ma non sono più tutti d'accordo sul modo di sovvenire a' bisognosi. A' dì nostri si sono proposti e commendati e presso molte nazioni instituiti gli asili de' poveri. Alcuni, non per malizia, ma per pregiudizio, si opposero. Veggiamo quali sieno i loro argomenti: 1.° Il vedere i poverelli conserva ne' nostri cuori la pietà: dunque la mancanza di questo spettacolo produrrà l'effetto contrario. 2.° Molti si vergognerebbero di essere ammessi negli asili de' poveri, e tuttavia sono assai bisognosi, e per la loro vergogna tanto più meritevoli di venir soccorsi. 3.° Ciascuno può dare a' poveri quel tanto che è proporzionato alle sue forze. Quante volte un povero soccorre un altro povero! Dappoichè con quel pane che ha ricevuto in elemosina ha soddisfatto a' suoi bisogni, dà il rimanente a chi è attualmente bisognoso. 4.° Gli asili de' poveri dissolvono le famiglie: i padri e le madri non possono più sopravvegliare alla loro figliuolanza. Le quali ragioni a prima giunta pajono incontrastabili, e tuttavia non sono. 1.° Gli asili de' poveri sono aperti a tutti in determinati tempi, affinchè si osservi l'ordine: dunque tutti possono condurvisi, e trarne profitto con contemplare le umane miserie e con imitare coloro i quali accorrono pronti ad alleviarle. Gli ammalati ac-

colgonsi negli ospedali, e non si lasciano mica in sulle vie ad ispirare la commiserazione. I detrattori degli asili della mendicità non oserebbero condannare gli ospedali; eppure i casi sono affatto pari. 2.° Gli asili de' poveri non impediscono i soccorsi alle famiglie scadute. Quest' argomento è contrario a coloro che l'adducono. Chi è vergognoso di essere ammesso in un ospizio di lavoro, è tanto più vergognoso di stender la mano in sulle vie. La vergogna è di due sorta. L'una è ispirata dal sentimento di dignità già goduta: un ricco mercatante fallisce; come si ardirebbe andare attorno in abito dimesso, od eziandio cencioso, al cospetto di quelli che ne ambivano l'amicizia ed il favore? In altri casi la vergogna procede dal non volere comparire ozioso. La prima merita commiserazione; la seconda riprovazione. Ora, tornando agli ospizj de' poveri, ripeto che essi non tendono a soccorrere gli scaduti; ma solo ad apprestar mezzi di sussistenza a coloro che vogliono, siccome è debito, meritarla con l'opera. 3.° E chi ricusa a' misericordiosi l'ingresso agli ospizj de' poveri? Sonvi casse affisse agli instituti di beneficenza: chi pretende che sol si gettino grandi somme? 4.° Gli asili dei mendicanti non dissolvono le famiglie in un modo che sia contrario alla moralità. Chi è ammesso a detti ospizj? Chi non ha verun mezzo di sussistere, o non ha mezzi opportuni. Coloro i quali hanno braccia robuste, o qualsiasi arte per cui possano procacciarsi il sufficiente vitto, non fanno i mendicanti; ma se ne stanno nelle loro case, nelle loro botteghe, ne' loro lavoratoj. Dunque conviene limitare il nostro ragionamento a' mendicanti. Questi o sono veri poveri, o sono poveri simulati: i veri poveri o sono soli, od hanno famiglia. Se sono simulati, abborrendo dal lavoro, epperciò dall' essere astretti ad entrare in un ospizio, diverranno operosi. I veri poveri soli non possono spettare alla questione, perchè non hanno famiglia. I poveri veri e viventi in famiglia debbono esser lieti se la pubblica beneficenza

gli sgravi dal peso di allevare i loro figliuoli. Se sono virtuosi, non cercano essi di collocarli come servi od alunni in qualche casa, in qualche lavoratorio? E si vede adunque come sieno insussistenti le ragioni che si recano in mezzo da tali che vorrebbero impedire gli asili de' mendicanti, ed abolire quelli che già esistono. Ora dirò alcuni motivi che mi pajono comandare gli asili di mendicità: 1.° È sagrosanto dovere il sovvenire a' bisognosi: ma è necessario conoscere chi è veramente bisognoso e chi no. La limosina de' privati agli accattoni non è conforme a quel principio. Il più sovente dà largamente a chi poltrisce nell'ignavia, e nega tutto o dà poco al vero bisognoso; perchè il primo sa mentire, e il secondo è vergognoso. 2.° Il soccorso debb'essere proporzionato all'età, allo stato del corpo di chi è bisognoso; perchè secondo le varie età e la varia vigoria e debolezza del corpo è pur vario il bisogno. A ciò provveggono gli asili. 3.° Non ogni soccorso è di pane. Si può e si dee sovvenire in abiti, in lavori e simili. Il che non si può facilmente conseguire col far limosina in sulle vie. 4.° Conviene prevenire la povertà e toglierla se si può. Negli ospizj de' poveri si fa imparare un mestiere: in tal modo si previene la povertà, e s'impedisce che sia perenne. Chi è istruito in qualche arte, può facilmente sostentar sè ed una famiglia: tanto più se in caso che non possa col suo lavoro alimentare ed educare i suoi figliuoli o tutti o in parte, trova un pronto ajuto negli asili. 5.° I poveri per lo più se ne vivono in una crassa ignoranza: se ne rimangono quanto lungo è il giorno in sulle porte delle chiese, ed è ben rado che vi entrino dentro ad ascoltare la parola di Dio. Negli ospizj si dà una educazione religiosa. 6.° La mendicità disgrada in certo modo la dignità dell'uomo. Appositamente scrisse Virgilio *Turpis egestas.* Dunque sono da commendare gli asili che apprestano soccorso senza avvilire. 7.° La sperienza dimostra che la mendicità da principio apporta vergogna, e poi non modesto coraggio, ma im-

pudenza, la quale è altra cagione che abbassa l'umana natura. Riferirò a conclusione un passo dell'Evangelio: *Pauperes evangelizantur*, non dice *aluntur*: dunque dobbiamo argomentare che i poveri debbono essere istruiti nella religione e non solamente alimentati. Dunque hanno torto coloro i quali citano l'Evangelio per disapprovare gli asili de' poveri. Nè ci si opponga che i mendicanti sono immagine di Cristo: chè l'Evangelio ci dice che il Redentore fu povero; ma mendicante non mai. Presso tutte le nazioni il connubio fu sancito dalle leggi, e di più consecrato con riti religiosi: nè è a credere che i legislatori abbiano in ciò veduto una violenza alla natura, anzi non fecero che seguire le ispirazioni di lei. Furonvi matrimonj dove non eranvi ancor leggi scritte. Vico, come abbiamo veduto, dimostra come i figliuoli degli uomini dopo aver menato una vita selvaggia, scapestrata, invereconda, si condussero a vivere con una compagna da loro eletta, e colla prole che ne nasceva. Presso i figliuoli di Dio il connubio fu sempre conforme al precetto che Dio aveva dato ad Adamo. Il Messia aggiunse dignità e santità al matrimonio col dichiararlo sacramento. Ma proviamo che il matrimonio è conforme a' voti della natura, independentemente dalla religione e dalle umane leggi. L'uomo non potrebbe conseguire il suo fine senza il matrimonio: l'infanzia è lunga: non potrebbe il bambino conservarsi in vita senza l'ajuto materno; e la madre non potrebbe apprestar questo ajuto senza l'ajuto di chi seco lei generò novelli uomini. Quell'amore sviscerato che hanno i genitori pe' loro figliuoli è in gran parte dalla natura: la religione e le leggi non fanno che prevenire le violazioni di quella naturale tendenza. Se non che basterebbe notare che le umane leggi sono interpretazioni ed applicazioni della legge eterna; e che la legge eterna non è punto contraria alla natura: intendo natura non corrotta.

Ho detto che quel chè per cui le umane società

stanno, è pur lo stesso per cui si ravvalorano: e sonmi valuto del paragone del corpo umano. Ma non vi sarà verun accidente nelle umane società? Sì che ve ne ha, e molti: ma questi accidenti non sono che ad ornamento. Continuerò nel mio confronto. L'uomo si copre di vesti: queste, inquantochè sono necessarie a tutelare il corpo dall'inclemenza del cielo, sono essenziali e non accidentali; ma la preziosità della materia e l'eleganza della forma, ma i ricami, gli ori, i diamanti e simili sono semplici accidenti. Non sono necessarj nè al vivere, nè al crescere, nè al rinvigorirsi. E veramente semplici pelli sono bastevoli a certi uomini, che, quando loro non manchi l'opportuno alimento, crescono in gagliarde moli, e arrivano alla più tarda e fortunata vecchiezza. Tali erano i Germani, i cui costumi con tanta eleganza ci dipinge Tacito. Dobbiamo noi seguitare l'antichità? Dobbiamo al contrario in ogni secolo, e se fa d'uopo a più brevi intervalli, far nuovi codici? Gli uni vorrebbero che l'antico si conservasse sempre: fra questi si pose Rosmini. Non pochi sono quelli che quando vogliono condannare inappellabilmente una cosa pronunziano quella terribile sentenza: Anticaglia. Sul che è da notare che i Romani col motto *Antiquatum* intendevano *Repudiatum*. E' parmi che la controversia sia di facile composizione quando ci intendiamo su' vocaboli. I codici sono la legge: ma la legge è svolta in più punti: questi punti sono consenzienti tra loro. La legge non può non esser giusta: la giustizia è sempre giustizia: ma che? i diritti e i doveri possono essere più o meno estensivi, secondo le varie condizioni de' tempi e de' luoghi. Non si lede con ciò la giustizia; ma si valutano gl'individui e le cose cui essa debbasi estendere. Direi che la giustizia è un albero che può metter fuori più o meno rami: e così dicasi pur della legge, la quale non è che la ministra della giustizia. Dunque l'essenziale de' codici non può variare; ma possono variare le relazioni. E poichè, come diceva, avvi con-

nessione tra tutti i punti o leggi parziali, ne conseguita che possansi e debbansi variare i codici. Le leggi romane furono e sono il tipo di tutte le legislazioni: ma i Romani non immaginarono le leggi; loro le dettò la stessa natura. Raccordiamoci che Vico nega che i Romani siensi condotti in Grecia per pigliarvi le leggi: nel che noi siamo d'accordo. Fors'egli esagerò, negando la missione de' Decemviri. Ma dico che la conoscenza de' varj codici non fa che agevolare l'applicazione della legge eterna alle varie condizioni e circostanze de' popoli. Ma, ripetiamlo, l'essenza della giustizia e della legge è immutabile ed eterna. Non posso adottare la massima di Machiavelli per quello che ragguarda alle sette, e qui egli intende le sette religiose. Esse non possono conservarsi nemmanco con ritirarle al loro principio: e ciò perchè il loro principio è errore e non verità. Sono certamente da commendare S. Francesco e S. Domenico per l'ardente zelo con cui bandirono l'Evangelio e combatterono le eresie; ma senza di loro non sarebbe spenta la Religione di Cristo; perchè è vera. Il Redentore ci assicurò che le porte dell'inferno non prevarranno contro la sua Chiesa: e Iddio è fedele nelle sue promesse: *Verbum ejus non præteribit.* Ma anche considerata la religione cristiana dal solo lato del raziocinio, possiamo argomentare che non si spegnerà mai; perchè è vera, e la verità è eterna. E qui possiamo voltar la proposizione: Sola la verità è immutabile. La nostra Religione dal principio del mondo insino a noi non si mutò mai: dunque è vera. Possiamo ancora aggiungere un'altra proposizione. Tutte le instituzioni umane sono labili: stabile è la Religione di Cristo, dunque è divina. Si possono ammettere tre sole età nelle nazioni: quella di scadimento e quella che ha pericolo di rovina si possono ridurre ad una sola: e veramente la caduta, sia lenta, sia precipitosa, è pur sempre rovina. Nella seconda età gli accidenti possono venire aggiunti, ma non sono punto neces-

sarj. Si guardi solamente alle condizioni interne. Le esterne o sono evitabili o no: se sono evitabili, il sono per le interne; se sono inevitabili, il legislatore non può prevenirle. Più ancora, non debbesi pretendere alla perennità delle nazioni. I corpi umani con un saggio vivere si possono rinvigorire, si possono preservare dalle malattie: in tal modo si arriva ad una felice vecchiezza; ma non si può con qualsiasi regola derogare al decreto di morte. Dicasi lo stesso delle nazioni: le sane fioriscono, le fiorenti durano quanto possono durare le umane instituzioni; ma al fine debbono morire. Sapientemente il Petrarca:

« Muojono le città, muojono i regni:
« Ogni cosa mortal tempo interrompe.

Va benissimo il nome di istinto sociale: ma non è esclusivo alle masse, è pur comune agl' individui. Tanto gl' individui, quanto le masse hanno ed il sentimento sociale e l' istinto sociale. Quello che è proprio degl' individui si è il soprappiù del sentimento innato, cioè il sentimento ragionato. La moltitudine, cioè il basso popolo, non può mai direttamente giovare; perchè non ragiona, ma segue solo il sentimento morale e l' istinto morale: non nego assolutamente la ragione alle masse; nego solamente il raziocinio. Altro è ragione ed altro è raziocinio. Questo importa la considerazione di molti oggetti, gli assai remoti e semplicemente probabili. Concedo che i grandi politici possono errare, e che i loro errori sono funestissimi: ma sarà sempre vero che chi non ragiona non può meritare il glorioso titolo di benemerito delle umane società. Ma che? Esse sono mosse e governate da uomini che ragionano. Parlo de' politici virtuosi; perocchè coloro che sagrificano il bene de' popoli alle loro ambizioni e vendette sono anzi assassini e parricidi che politici. Politico esprime cittadino, cioè amante della patria. In tutte le società incivilite prevalgono gl' individui. Non basta la voce d' un uomo rispettato

a sedare qualsiasi tumulto della plebe? Qua spetta quella bellissima immagine di Virgilio:

Ac veluti magno in populo, cum sæpe coorta est
Seditio, sævitque animis ignobile vulgus,
Jamque faces et saxa volant; furor arma ministrat:
Tum pietate gravem si forte virum quem
Conspexere, silent, arrectisque auribus adstant;
Ille regit dictis animos, et pectora mulcet.

Nella società cristiana non prevalgono gl' individui, perchè sapienti, ma prevale la verità, la Divinità. L'Evangelio ha un' eloquenza sua propria: eloquenza, se è permessa questa espressione, divina. In esso si espone nuda la verità: per esso sono soavemente, invincibilmente sospinti i cuori all'onesto, che è la verità pratica. Leggiamo l'Evangelio: per esempio, le Beatitudini, oppure la parabola del figliuol prodigo: noi ne siamo rapiti. Un oratore cerchi di abbellire, di ornare que' due passi: non solo non gli abbellirà, nè ornerà; ma torrà loro la semplicità, che è quella da cui ritraggono tanta soavità, tanta forza. La parola di Dio ha in sè la sua forza: ma per quello che ragguarda a coloro che la bandiscono, essa apparisce tanto più vittoriosa, quanto più il loro vivere è conforme alla cristiana perfezione. E perchè gli Apostoli convertirono tanti uomini, tanti popoli? Perchè predicavano colla voce e più coll'esempio. Pari miracoli operarono S. Francesco d'Assisi, S. Domenico, S. Francesco Saverio, S. Vincenzo de' Paoli. Pari l' opereranno tutti i ministri di Dio, il cui operare sia conforme al dire. È poi vero che le umane cognizioni vadano sempre crescendo? Non credo. Conviene far distinzione tra le cognizioni morali e quelle che sono relative alla contemplazione della natura. Qui per cognizioni morali non intendo solamente quelle che si riferiscono alla Religione rivelata, ma alla natura. Sebbene debbasi confessare che il più debbesi alla Rivelazione, a maggiore chiarezza porrò le seguenti proposizioni: 1.° La natura umana è perfettibile: ma la sua perfettibilità è limitata. 2.° La ra-

gione umana è pur dessa perfettibile; e la sua perfettibilità è pur limitata. 3.° Ciò che si riferisce all'onesto è immutabile, eterno. 4.° Dicasi lo stesso del bello. 5.° La Rivelazione perfezionò la natura umana. 6.° La perfezionò tanto più l'Evangelio. Prima di farci a svolgere ciascuna delle emesse proposizioni, definiamo la natura umana. Ciò che costituisce l'umanità si è la ragione e la libera volontà. Il sentimento morale e l'istinto morale sono un chè di mezzo tra la sagacità degli animali irragionevoli e la ragione dell'uomo, tra l'appetito di quelli e la volontà libera di questo. Dunque possiamo ammettere quattro caratteri che distinguono l'uomo da' bruti: sentimento morale, ragione, istinto morale, libero arbitrio. Le due prime sono speculative, le due seconde sono pratiche. Iddio diede all'uomo una volontà libera affinchè potesse meritare. L'uomo abusò della sua libertà, disubbidì a Dio. Allora l'intelletto fu immerso in una fitta caligine; e la volontà perdè di sua forza. Dunque la natura umana debbe essere considerata in due stati: in quello d'innocenza, e in quello dell'originale peccato. Ora vegniamo alle proposizioni: 1°. La natura umana caduta può ravvicinarsi allo stato d'innocenza con ubbidire a quelle leggi che Dio misericordioso le impose dopo il fallo primiero; e sì pure dopo le colpe successive di ciascheduno: ma intanto non potrà mai l'uomo racquistare que' privilegi che aveva ricevuti da Dio, e cui perdette per la colpa de' primi genitori, o perde per le colpe sue proprie. Dunque la perfettibilità della natura umana è limitata. Qui mi si potrebbe domandare se l'uomo, quando non fosse caduto, sarebbe stato perfettibile, e se la sua perfettibilità sarebbe stata limitata. Al che rispondo affermativamente per l'un punto e per l'altro. Iddio aveva dato all'uomo l'intelletto e la libera volontà: l'aveva creato con tali attributi che potesse meritare: ora merito importa opera. Il resistere alle suggestioni del demonio sarebbe

stato occasione di merito: a misura che sarebbe perseverato nel resistervi, sarebbe divenuto più forte; e ciò era un perfezionamento. Dunque l' uomo nello stato d'innocenza conservata sarebbe stato perfettibile. Questa perfettibilità sarebbe stata limitata. In fatti la perfezione assoluta non può essere che nell'Ente infinito, in Dio. Qual fu la colpa di Adamo ed Eva? L'ambire una perfezione che non era da loro. Furono dal tentatore sospinti ad ambire di essere pari a Dio. Dunque l' ambire la perfezione assoluta diventa imperfezione, anzi la massima imperfezione. Qual fu la colpa degli angeli ribelli? La superbia. Qual è la radice di tutti i vizj? La superbia. E la superbia si può considerare come l'ambizione di assoluta perfezione, o più chiaramente d' independenza. Qual è la virtù più inculcata nell' Evangelio? L'umiltà. E qui si noti che il vocabolo di umiltà non esprime solamente un soggettarsi ad altri, ma un abbassarsi, diremmo un avvilirsi. A rappresentare l'amore di Dio si dice che per l'uomo si annichilò. 2.° L'umana intelligenza vuol essere considerata nello stato d' innocenza ed in quello di natura corrotta. Nel primo stato aveva tutta la sua vigoria: assai ne perdette per la caduta de' progenitori, e per altra parte la volontà era meno ribelle. Dunque aveva maggior forza, ed aveva a combattere un nemico più debole; epperciò aveva più facile la vittoria. Ma anche allora era diggià limitata. Sol Dio è infinito: ed ogni ente finito è limitato. Nello stato che succedette alla colpa, come abbiamo avvertito, dovette accrescersi assai di più il finito della ragione; ossia dilungarsi da quel grado di perfezione cui avrebbe potuto pervenire. 3.° Il vero, l'onesto, il bello sono una sola cosa riguardata sotto vario aspetto. Il vero è necessariamente onesto e bello: l'onesto è necessariamente vero e bello: e non può esservi bello che non sia vero ed onesto. Si ammette un bello che non è onesto; ma non è un vero bello, ma una falsificazione del bello: dunque, propriamente parlando, non può

dirsi bello. Ora il vero, l' onesto, il bello non possono essere mutabili: il vero, se si cangiasse, cesserebbe di esser vero. 4.° Lo stesso dicasi dell'onesto e del bello; perchè l'onesto e il bello coesistono confondendosi col vero. 5.° La natura umana si corruppe per la colpa: ma Iddio nell'infinita sua misericordia diede all'uomo i mezzi di riconciliazione. L'uomo non avrebbe potuto per sè conseguire un tal fine; ma ebbe la facoltà di acquistare meriti. La Rivelazione gli promise il Redentore; gli additò il culto che doveva rendere al suo creatore. Dunque la natura umana potè, se non togliere, diminuire almeno la sua imperfezione cagionata dalla colpa. 6.° Il Messia perfezionò l'umana natura in due modi: co' suoi precetti; col suo esempio. E perchè volle nascere in umile stato? Perchè essere obbrobrio degli uomini ed abbiezione della plebe? Perchè calunniato, battuto, crocifisso? Per essere d'esempio all'uomo.

Le innovazioni sono di due maniere: le une ritengono la base e le fondamenta; le altre sono fatte col distruggimento del tutto che preesisteva. Le instituzioni debbono pure essere spartite in due ordini: le une sono buone, od almeno hanno buono l'essenziale; le altre sono cattive; e se hanno del buono, hanno più del cattivo. Sebbene, se si voglia parlare con severità di linguaggio, non può essere reputato buono se non ciò che è assolutamente buono, e cattivo ciò che non è buono. Supponiamo un edifizio costrutto con ottimi mattoni, ma senza tutte le altre condizioni che sono necessarie alla sua solidità, diremo noi quell' edifizio in parte buono? Nel giudicare di una qualsiasi cosa complessa, debbesi ragguardare alla corrispondenza delle parti, e non limitarsi ad esaminare ciascuna parte separatamente. Dunque il nostro dire s'interpreti con certa larghezza. Le instituzioni cattive non possono correggersi; debbono essere distrutte per farne di nuove. Le instituzioni buone non debbono mai essere mutate nell'essenziale. Le innovazioni debbono li-

mitarsi ad adattarle a' luoghi ed a' tempi. Questo adattamento non importa mai la necessità di un'assoluta innovazione; perchè l'essenziale è conforme alla giustizia, e la giustizia è immutabile ed eterna. Le instituzioni in tal guisa modificate, lungi dal toglier forza alle antiche, mirabilmente le raffermano. Qui si potrebbe fare un' obbiezione. Se la giustizia è eterna, se le leggi umane sono modellate alla legge eterna, come mai le umane società non possono essere stabili? Rispondo: non sono le leggi, le quali discaggiano e rovinino; ma i popoli, perchè non osservano le leggi. Ma e perchè non osservano sempre le leggi? Non potrebbero i legislatori fare in modo che l'osservanza delle leggi fosse durevole? Non saprei addurne la ragione: ma la sperienza dimostra che ciò è sopra ogni umana prudenza. La massima perfezione ammessa da Rosmini debb'essere interpretata: quel grado supremo di perfezione cui può arrivare l'umanità; è dunque un massimo relativo e non assoluto, chè non può esservi, perchè la somma perfezione è esclusiva a Dio. Nel corpo umano vi sono due azioni contrarie: l'una per cui il corpo si scompone, e l'altra per cui si ricompone, cioè risarcisce le sue perdite. La prima dicesi denutrizione o dissimilazione, l'altra nutrizione od assimilazione. Ma la denutrizione non tende a distruggere il corpo: tende anzi a conservarlo in quelle condizioni d'organismo che sono necessarie a mantenere la vita. Le molecole e principj che compongono il corpo soggiacciono a tali mutazioni nelle combinazioni, per cui divengono inabili al loro ufficio: dunque debbono venire espulsi; ma se non venissero altre molecole ed altri opportuni principj, il corpo si disciorrebbe. Dunque la denutrizione e la nutrizione tendono amendue alla conservazione del corpo. Se non possono conservarlo per sempre, ciò non si può altrimenti spiegare che con dire esser legge de' viventi, che debbano infine morire. L'esempio non si può applicare in tutto e per tutto all'umana società; perchè in questa non vi ha, od almeno

non è necessario, quel mutamento che corrisponde alla denutrizione. Tuttavia potremo applicarlo con certa licenza. Nella società umana si vanno succedendo disordini, i quali debbono essere tolti, e in poi prevenuti acciocchè l'imperio sia forte e fiorente. Le leggi, che tendono a tor via e a prevenire gli abusi, possono raffrontarsi alla forza denutritiva. Le leggi che tendono a confermare i buoni costumi e ad assicurare l'osservanza del giusto possono pareggiarsi alla forza nutritiva. Ho domandato indulgenza; perchè il paragone assoggettato ad un severo e maturo discorso non regge. Le molecole che sono espulse dal corpo non solamente non erano nocive, ma erano necessarie; mentre gli abusi e disordini non si possono mai comportare. Il confronto tra il corpo e le società vuol essere circoscritto in questi limiti, che sì quello che queste hanno un periodo a percorrere, e poi debbono di necessità finire. Con tutto accorgimento Rosmini avverte che a mantenere gli Stati vuolsi ragguardare a tutti gli elementi, e non ad un solo o più, ma non tutti. Perchè un edifizio sia stabile, fa di mestieri che la base sia ferma, le fondamenta sien salde, che i mattoni, le pietre, il cemento, le chiavi, insomma tutto cospiri. Basterebbe la mancanza od il difetto di alcuni di detti elementi perchè non si abbia quella stabilità che si desidera. In faccia a Dio non ci è male; perchè non può volere il disordine. Noi, che abbiamo una cortissima veduta, giudichiamo disordine e male ciò che non vediamo corrispondere al tutto; ma dovremmo argomentare che a noi non è dato veder tutte le possibili relazioni. La statistica, o civile o politica che si voglia denominare, non potrà mai dare che remote probabilità; perchè egli è affatto impossibile classificare tutte le combinazioni possibili delle azioni umane. Ciascun elemento è variabilissimo. La matematica pura è accuratissima: non può più esser tale la matematica applicata, perchè la materia con cui o su cui opera soggiace a variazioni; eppure la materia apparisce uni-

forme. Ora come mai si potrà ridurre a calcolo gl'ingegni, le indoli, le passioni, l'educazione, le usanze e tant'altri elementi? Con ciò non condanniamo la statistica: sol condanniamo coloro che le danno troppo estesi confini. Alla conclusione di Rosmini non possiamo che far plauso.

Digitized by Google

DISCORSO VI.

GIOBERTI.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

La Filosofia dovrebbe condurre ogni suo cultore a sentir meglio la necessità di una religione, anzi ancor più, di una religione rivelata; eppure non rari sono gli esempli di tali che, professando filosofia, caddero in istranissimi e turpissimi errori. Il che dipende da due cagioni. La prima e precipua si è la corruzione del cuore; l'altra una temeraria presunzione di voler tutto spiegare. Ho detto che la precipua cagione si è la corruzione del cuore; poichè a sentire le verità fondamentali non si esige nè sublimità d'intelletto, nè gran corredo di cognizioni: e alla corruttela del cuore basta la seduzione delle passioni, le quali sono più possenti sugli animi molto sensitivi. Bacone di Verulamio tenne in conto solamente l'ignavia della mente, che si accontenta di veder l'estrinseco delle cose, senza altrimenti travagliarsi nel considerarne l'intrinseco; ma la giornaliera sperienza dimostra come assai più efficace sia l'allentare le briglie alle cupidigie. Questa nostra età sembra essere in sul punto d'incamminarsi per miglior via. Non mancano, è vero, materialisti: ma essi, non che non essere ascoltati, sono abborriti. Ma che? Non si vede tuttavia quella docilità cui addomanda la Religione di Cristo, sola vera, e che per nulla ripugna alla libertà filosofica.

Gioberti si accinse ad una grande opera, ed è di dimostrare la convenienza della Religione rivelata colla mente umana, e col progresso civile delle nazioni. In un tempo in cui sì frequenti suonano le voci di perfettibilità e di progresso, la scrittura di lui si avrà, senza manco nessuno, l'attenzione degli zelatori della Religione e della civiltà; e tali dovrebbero esser tutti gli uomini.

L'idea della natura importa di necessità l'idea del sovrannaturale; come le nozioni del contingente e del finito contengono sinteticamente le nozioni del necessario e dell'infinito. Per natura s'intende l'universo sensibile. Lo studio delle verità superiori alla natura viene dall'Autore denominato teorica del soprannaturale. I conoscibili ci presentano una dualità. Il panteismo, che esclude detta dualità, è un assurdo. Pensando noi il mondo, pensiamo pur Dio; ma poi li pensiamo come distinti. L'esistenza inchiude l'essere e psicologicamente ed ontologicamente; ma l'essere è ontologicamente independente dall'esistenza. I due termini della dualità riduconsi all'unità. Nella percezione del nesso fra i due termini consiste l'essenza dell'atto cogitativo, cioè il giudizio. Il nesso è un fatto: il modo è arcano. Lo spirito umano vorrebbe conoscer tutto: non potendo penetrar quel mistero, o nega uno de' due termini, o volendoli ridurre amendue ad un solo, gli annienta. I sensisti, i materialisti, gli idealisti, i fatalisti, gli egoisti negano un termine. I panteisti volendo ridurre ad un solo principio Dio e la natura, annientano e l'uno e l'altra. La prima dualità l'abbiamo in Dio e nella natura. Non si può dimostrare, ma è probabile che i pianeti siano sistemi d'intelligenze organiche simultanee e successive. Il mondo sensibile è doppio: l'uno materiale e l'altro spirituale. Quello si conosce co' sensi organici, questo col senso intimo. E qui si noti, altro essere il mondo spirituale, altro il mondo intelligibile. Questo è oggetto della ragione, e non del senso. Il mondo ma-

teriale è tutto temporario; il mondo spirituale forse non tutto. Ciò che esiste nel tempo presente è una successione di termini, perciò una mutabilità, perciò una perfettibilità. È un errore il credere la perfettibilità esclusiva all' uomo; è pure un errore l' ammettere perfettibilità fuori del tempo, cioè nella vita avvenire. Esistenza temporaria e successiva importa un principio, una serie di azioni, un fine. Il principio e il fine vogliono essere considerati cronologicamente e logicamente. Il principio non è solo principio per tempo, ossia sotto l' aspetto cronologico, ma ha un' efficacia logica, cioè tende al fine: e così pure il fine non è solamente cronologico, ma è pur logico in quanto che è lo scopo cui tende. Il principio dicesi da Gioberti virtù causale, e l' efficacia del fine virtù intenzionale. E perchè il principio tende al fine? Perchè è perfettibile, e mancherebbe di qualche grado di perfezione: tendenza a peggiorare è assurdo. Il principio dell'universo è Dio; il fine dell' universo è Dio; il tempo è il mezzo. Il principio ed il fine della natura, inquantochè fanno parte dell' altezza di Dio, sono superiori alla natura, come superiore alla natura è Dio. Egli è onnipotente e liberissimo; creò il mondo; poteva non crearlo; poteva crearlo sott' altra forma; il mondo non potè farsi da sè: ammetter leggi contingenti, ordinatrici di sè stesse, è assurdo. Sopra la terra l'uomo è il solo intelligente, al cui servigio perciò tutto il rimanente della terra è destinato. La perfettibilità senza progresso non sarebbe provata; ma il progresso non è sempre pari alla perfettibilità. Tutto è perfettibile, e tutto si perfeziona nel nostro globo: l'essere più perfettibile e che siasi più perfezionato si è l'uomo. La perfettibilità importa attitudine a perfezionarsi, e la privazione della perfezione. L' uomo ha la massima attitudine per la ragione ed il libero arbitrio, due facoltà uscenti dalla stessa radice, e, per valermi delle parole di Gioberti, formanti radicalmente una sola facoltà. L'uomo fuori dello stato sociale non po-

trebbe perfezionarsi secondo la sua attitudine; dunque è sociale. Lo stato sociale è il principio e il fine del nostro perfezionamento; la civiltà consiste nell' idea sociale del perfezionamento quanto compete all' umanità: vien definita dall' Autore l' ampliazione interiore e la effettuazione esteriore e successiva della conoscenza umana. Questa umana conoscenza può perfezionarsi in due modi: primo, pel numero delle cose; secondo, pel lume, cioè grado di chiarezza. La facoltà intellettiva importa un soggetto, uno o più oggetti, e una cotal luce, per cui il soggetto conosca l' oggetto o gli oggetti. La volontà è distinta dalla potenza intellettiva, e tuttavia inseparabile. Non si può concepire intellezione senza una qualche attualità della volontà, nè una volontà senza una qualche intellezione. Perciò si debbono riguardare quali due rami uscenti da una stessa radice, come si è testè avvertito. I conoscibili dividonsi in due classi: l' una comprende i fatti, l' altra le idee. Gioberti condanna Cousin dell' aver ridotto le idee ai fatti. Fatto è la percezione dell' idea, e non la stessa idea. L' idea s' immedesima anzi nell' oggetto cui rappresenta. I fatti importano le idee; ma le idee non importano i fatti. Intanto quelle non possono essere conosciute senza i fatti. La somma de' fatti costituisce il mondo; la somma delle idee costituisce il concetto di Dio. In tal senso si può assentire a Platone in ciò che ha delle idee innate. La civiltà dee promuovere i fatti e le idee, dando loro il proporzionale valore, perciò anteponendo le idee ai fatti, o, per adoperare il comune linguaggio, gl' interessi morali agli interessi materiali: le idee sono rivelate dalla ragione; dunque la ragione debbe presiedere alla civiltà. Vi ha di poche idee primarie: moltissimi sono i sensibili: dalla relazione di questi a quelle idee primarie, cioè sensibili, emergono molte idee secondarie, fra le quali si affaccia prima l' idea della legge.

L' ordine tra Dio e l' uomo esige che l' uomo libero

uniformi la sua attività all' attività di Dio. Il che se faccia, acquista una somma perfezione; dunque merita: dunque Iddio dee ricompensarlo; e per lo contrario, se abusando di sua libertà, si opponga a Dio, si allontana dalla perfezione, si emancipa: dunque non acquista merito, anzi merita punizione, e Iddio per esser giusto dee punirlo. Poichè il supremo dell' eccellenza è la virtù, da questa debbesi aspettare il progresso della civiltà. Virtù perfetta non è conforme all'umanità; come nemmeno si può sperare in questa vita perfetta felicità; cioè beatitudine. Dunque vi ha una vita avvenire, dove la virtù sarà perfetta, e si godrà la beatitudine. Questo è il fine della perfettibilità e della civiltà. Qui lo Scrittore prende il destro di condannare il cristianesimo politico, il cristianesimo filosofico, il cristianesimo poetico: egli fa notare che il cristianesimo ha per fine la beatitudine eterna, e solo per mezzo i beni temporali. Il primo uomo non potè trovare il linguaggio, e senza il linguaggio le idee astratte non potrebbero essere pensate. Dunque il primo linguaggio vuolsi dedurre da un principio soprannaturale. Ammettasi per un istante che il primo uomo potesse per sè trovare un qualche linguaggio, certo non avrebbe potuto trovarlo perfetto, quale sappiamo essere stato conosciuto nei primordj del mondo. Ammettasi che sia stato l'invenzione di generazioni, questa invenzione od avrebbe avuto luogo prima che si fosse largamente propagato il genere umano, o dappoichè avesse occupato gran parte della terra. Nel primo caso non si può immaginare che potesse in sì breve spazio di tempo perfezionarsi; nella seconda supposizione, come mai diversi popoli, disgiunti da mari e da monti, avrebbero potuto trovar ciascuno un linguaggio, e intanto perfezionarlo? Ora consta dalla storia, che tra la divisione della prima umana famiglia in tribù, tra le prime tribù e i primi imperj vi fu un tempo cortissimo. Dunque conviene per forza inferire che il linguaggio non è opera umana, e che su

questo punto forte errò Condillac. Ma i vocaboli importano idee: dunque se il linguaggio è antichissimo quanto l'uomo, è pur coevo con esso lui un complesso di concetti. Adamo avrebbe potuto dedurre i nomi dei sensibili dagli intelligibili; ma non avrebbe potuto concepire gli intelligibili senza il linguaggio. A provare la rivelazione della lingua primitiva Gioberti adduce due altre pruove: il Genesi e l'analogia delle antichissime tradizioni de' popoli. Ora si domanda se le verità rivelate fossero tutte solamente naturali e intelligibili, od alcune pure soprannaturali e incomprensibili. L' Autore, prima di dar la risposta, premette alcune considerazioni. La facoltà conoscitrice dell' uomo comprende la sensibilità e la ragione. La sensibilità o facoltà sensitiva è doppia: una estrinseca e l'altra interiore, cui si suol pur dare il nome di senso intimo. La sensibilità ha due caratteri: 1.° È superficiale, e per sè insussistente; 2.° è cieca, e per sè inintelligibile. Tra la sensibilità estrinseca e l'intrinseca vi ha una strettissima relazione; ed è che non ci è sensibilità solamente esterna: ma però vi può esser sensibilità interna senza l'esterna. Gli elementi della sensibilità sì estrinseca che intrinseca possono essere sentiti e non possono essere pensati. La ragione (sinonimo di intelligenza e di mente) ha per elementi gl' intelligibili: questi possono essere pensati, non possono esser sentiti. La sensibilità non può esercitarsi senza l' intelligenza; o, meglio, noi non possiamo essere consapevoli del suo esercizio. L' intelligenza può agir senza la sensibilità. La sensibilità e la ragione ritengono ciascuna i proprj diritti. La sensibilità non può intendere, l'intelligenza non può sentire. Il nesso tra il sensibile e l'intelligibile esiste, ma è misterioso. L' incomprensibile è riposto in ciò, che non possiamo conoscere quel nesso. Vi ha un che soprassensibile e soprintelligibile; ed è l' essenza delle cose, e, come dicevano gli Scolastici, la *quiddità dell'ente*. L' apprensione dell' essenza non è intellezione,

è fede d' un'incognita. Ma siamo certi che l' essenza ci è: la facoltà che ci induce a credere alla realtà dell' essenza viene detta da Gioberti *sovrintelligenza*. Alcuni metafisici della Germania parlarono d' una facoltà rivelatrice di obbietti credibili e non conoscibili; ma essa differisce dalla sovrintelligenza di Gioberti. Eglino intesero ora la ragione ed ora una tendenza alle virtù morali e religiose, cui fu per parecchi imposto il nome di sentimento morale e religioso; laddove la sovrintelligenza del nostro Scrittore non è una tendenza, non è un intuito d' intelligibili, ma è la persuasione di un chè sovrassensibile e sovrintelligibile. Il concetto di questo chè è generalissimo ed astrattissimo. L' idea dell' ente applicata all' essenza è meramente simbolica. È inesatto il dire che la ragione è imperfetta, inquantochè non può penetrar certi misterj; converrà all'opposto dire che vi ha soprintelligibili. Al tutto, le facoltà mentali non sono due, ma tre: alla sensibilità ed alla ragione vuolsi aggiungere la sovrintelligenza. La sensibilità apprende il sensibile per un'astrazione passiva: la ragione apprende l' intelligibile per un intuito attivo; la sovrintelligenza non conosce, non intuisce, ma crede; e crede per istinto. Ad ogni facoltà contemplativa sta di contro una facoltà pratica: alla sensibilità corrisponde l' affetto; alla ragione la volontà. Avendo Gioberti ammesso una terza facoltà, la sovrintelligenza, ammette pure una facoltà corrispondente di fronte alla medesima, e la chiama *desiderio della beatitudine*. Avverte non potersi confondere coll'amor di Dio e della virtù, perocchè questo si riferisce alla volontà libera. La sovrintelligenza e il desiderio della beatitudine convengono in tre punti: 1.° l'oggetto loro è impenetrabile, più creduto che pensato e sentito; 2.° sono anzi un bisogno, un presentimento di quell' oggetto, che la fruizione del medesimo; 3.° hanno un solo oggetto, sebbene desso sotto due aspetti: l' oggetto della sovrintelligenza è Dio come sommo vero; l' oggetto del desiderio della

beatitudine è Dio come sommo bene. Queste due facoltà nella radice sono naturali, nell' oggetto soprannaturali. Abbiamo veduto che l' oggetto della sovrintelligenza è incomprensibile; questo incomprensibile può dipendere da una o più di queste varie cagioni, ed anche da tutte: 1.° natura incomprensibile del sovrintelligibile; 2.° limitazione della ragione; 3.° invoglia organica. Come mai Dio potè nascondere all'uomo certe verità la cui cognizione è utile e forse pur necessaria al conseguimento del suo fine? Tal questione si propone il nostro profondo Metafisico, a risolvere la quale dimostra la necessità e la verità del cristianesimo. L'ordine morale importa legge, pena, espiazione. La legge vuol essere conosciuta con certezza: la pena vuol essere fermamente creduta; similmente debbesi conoscere l' espiazione temporaria, onde evitar la pena. La legge impone doveri verso Dio e verso gli uomini: a Dio debbesi un culto interno ed un culto esterno. Tutti questi doveri non si possono conoscere ed adempire fuori del cristianesimo. La perfezione della virtù, la bontà interiore, l' umiltà non si può aspettare dal semplice culto della ragione. Seppur si voglia per un istante concedere che un qualche individuo possa divenir virtuoso fuori del cristianesimo, certo non si può più aspettare la diffusione di questa virtù alle masse. Dicasi lo stesso de' doveri inverso gli uomini: la ragione non è sufficiente a suggettar l'universalità all'esatto adempimento della legge. Le leggi umane non bastano: richiedesi un'autorità soprannaturale. Per applicare la pena conviene aver piena conoscenza della gravezza della colpa: la gravezza della colpa vuolsi determinare dall'intenzione di chi la commette, dalla natura propria dell' azione, dal danno che ne emerge, ossia dal grado di perturbazione che ne risulta nell'ordine universale. I legislatori non possono aver queste qualità: essi possono conoscere i delitti, ma non i peccati. Senza la Rivelazione noi non potremmo ammettere l' eter-

nità della pena; la quale eternità è necessaria a serbar l'attinenza tra la pena ed il peccato. La nostra ragione non può arrivare a comprendere qual sia il modo con cui viene inflitta la pena eterna. Aggiungasi che quando la pena non fosse eterna e proporzionata alla colpa, non avremmo quel salutare terrore che ci divolge dal peccato. Sola la Rivelazione può farci sapere che l'eternità della pena è un bene nell'ordine universale. La pena è male a chi vi è condannato, ma questo male è fisico, e non morale; e il mal fisico, quando conduce al bene morale, diventa moralmente un bene. L'espiazione della colpa è incomprensibile all'umana ragione. Come mai il peccatore può cancellare il suo peccato? come tôrre il reato? Per altra parte il rimorso non cessa mai; dunque convien dire che la colpa non è perdonata. Solo il cristianesimo opera un tal prodigio; e si è che trasforma il peccatore in giusto. L'uomo non può tanto; ma i meriti dell'Uomo-Dio sono quelli che placano la divina giustizia. Dal sin qui detto si deduce che la virtù abbisogna di una scienza soprannaturale, che è la Rivelazione. Ma questa Rivelazione è pur dimostrata dal fatto. Gli annali mosaici ci attestano la Rivelazione: le tradizioni gentilesche ne contengono i principj fondamentali. Iddio non rivelò all'uomo le essenze: rivelò sol quanto gli era necessario a conseguire il suo fine. La cognizione delle essenze farà parte della beatitudine eterna. I misterj sono i sovrintelligibili che la Rivelazione aggiunse agli intelligibili. I misterj sono alla sovrintelligenza ciò che sono i sensibili alla sensibilità, e gl'intelligibili alla ragione. I misterj trascendono le facoltà dello spirito umano, perchè questo non può vedere il nesso: cioè i misterj sono verità, ma verità che allo spirito umano si presentano isolate, epperciò sovrintelligibili. La sovrintelligenza intanto sta tramezzo alla ragione ed alla Rivelazione, conduce l'uomo da quella a questa.

Gioberti non si dissimula le obbiezioni; e son queste: 1.° Perchè Dio non diede alla ragione la sufficienza? Perchè condurre l'uomo per due vie, l'una della ragione, l'altra della Rivelazione? 2.° Come si può credere senza conoscere? 3.° La Rivelazione importa linguaggio atto ad esprimere sovrintelligibili: ma tutte le lingue non hanno che termini atti a rappresentare cose sensibili ed intelligibili. Alle quali obbiezioni risponde: 1.° Iddio creò l'uomo in armonia coll'universo: ora quest'armonia esigeva che l'uomo fosse tale qual è. 2.° Vi ha due cognizioni: la diretta, l'analogica; quella è relativa allo stesso oggetto, l'altra ad un oggetto simile a quello: i misterj non sono intelligibili direttamente, sono intelligibili analogicamente. Il linguaggio si riferisce all'analogia, quando si tratta di segni con cui vennero espressi i misterj. Se non che adoperiamo pure l'analogia ad esprimere molte verità razionali. Alcuni razionalisti pretesero che i misterj rivelati sieno simboli di misterj razionali; Gioberti riflette che sono verità trascendenti la ragione esposte simbolicamente. Ma sulla Rivelazione conviene stabilire due punti. Il primo si è che è provata dal fatto, o, come diceva la Scuola, *a posteriori*, l'altro di soprappiù del probabile *a priori* si è la convenienza della Rivelazione. Il primo uomo peccò, scadde: il suo intelletto si oscurò, le passioni si ribellarono contro la ragione. Fu dunque necessaria una seconda Rivelazione, e questa non fu solamente una rinnovazione della prima, ma aggiunse pure alcune cose relative al nuovo ordine. Il primo ordine era stato tolto dal peccato. Due sono i dogmi aggiunti: 1.° il peccato originale; 2.° la Redenzione. Ma la seconda Rivelazione è così vicina alla prima, che crede poterle amendue comprendere sotto la denominazione di Rivelazione primitiva. Gioberti fa un parallelo tra la natura e l'uomo, e un altro tra la Rivelazione e la civiltà. La natura ha per principio la creazione, la cosmogonia; per mezzo le vicende cui soggiacciono

le cose naturali; per fine la rinnovazione finale. L'uomo ha per principio la Rivelazione primitiva; per mezzo la successione degli umani evenimenti; per fine la vita futura. La Rivelazione è una nella sua sostanza, e varia negli accidenti. Una è la relazione che passa tra Dio e l'uomo; una la somma dei sovrintelligibili, la fede dei quali è necessaria. Nell' età di Adamo, nelle successive de' Patriarchi, di Mosè, de' Profeti, del Messia, Iddio ingiunse varj riti ed instituti: la Chiesa pur dessa varia la disciplina. È universale: fu data a tutti gli uomini. Se venne alterata, ciò fu per colpa degli uomini; ma pur non fu mai perduta. È perpetua: durò sin qui, e dal passato possiamo dedurre il futuro. È continua: non presentò mai interruzione. È imperfetta assolutamente, perfetta relativamente: è perfettibile, dunque non può essere assolutamente perfetta; è specialmente imperfetta per quello che ragguarda al conoscere il vero; è pure imperfetta per ciò che spetta all' operare il bene: anzi si può dir perfetta, perchè ci insegna quanto ci è necessario di fare per conseguire il nostro fine. È progressiva, non nell'essenza, ma nel suo dilatarsi. Esaminiamo la civiltà, e vi troviamo gli stessi caratteri. La Rivelazione e la civiltà sono due parti di un solo universo: sono egualmente divine, se non in dignità, certo pe' primordj, per fine, per legge suprema moderatrice. Lo stato di grazia ci presenta tre grandi eventi: la Rivelazione primitiva, la colpa originale, la Redenzione: la civiltà mette pure innanzi tre speciali evenimenti: l' integrità originale, la corruzione, il risorgimento. Si sono messe molte obbiezioni contro la divina provvidenza perchè non abbia impediti tanti mali che afflissero l' umanità, ed abbia differito lo illuminar l' uomo e salvarlo. Esse possonsi in un fascio sciogliere con dire che Iddio provvede all'ordine universale, cui è necessario quanto può alla corta nostra vista apparire male e disordine. Uno stato di innocenza e di felicità è, non che descritto da Mosè,

Digitized by Google

attestato da tutte le tradizioni. L'integrità primitiva vuol essere interpretata una perfettibilità avviata alla perfezione, senza ostacoli a conseguirla. La caduta del primo uomo e la sua corruttela è un altro fatto avverato. La corruttela si comunicò a' posteri: il che è manifesto nell' effetto, ma sovrintelligibile nel modo. La corruzione non è nell' anima, ma nell'uomo composto di anima e corpo. La preesistenza delle anime è un sistema mal dedotto dall'ordine corporeo. Dopo la caduta di Adamo non ne seguì solo imperfezione dell'umana natura, ma imperfettibilità. L' imperfettibilità contrasta colla perfettibilità, senza tuttavia distruggerla. Il progresso della civiltà non esclude la corruzione d'origine e l'imperfettibilità che ne fu conseguenza; chè non si può ottenere la cessazione di ogni male. Il peccato originale oscurò l'intelletto, rivoltò la volontà contro la legge: di qui emersero l'antropomorfismo, il politeismo, l'idolatria. Ad intervalli sursero uomini a ristaurare la Religione: ma non conoscevano il vero, epperciò non potevano ristaurare il vero culto: tuttavia furono non poco utili a' costumi. Nè mancarono corruttori. I Gentili savj e virtuosi, per quanto potevano essere nella loro cecità, sono degni di qualche lode, non che escusazione: laddove i dissipatori della vera Religione, da loro conosciuta, sono degni dell'odio di tutta quanta l'umanità. Alcuni ammisero varie successive rivelazioni, fra le quali quella che ci viene annunziata da Mosè nel Genesi non sarebbe nemmeno la prima. Questa opinione è contraria alla storia ed alla critica. Non vi ha storia che presenti una concatenazione di tempi e di fatti come la mosaica. La verità della nostra Religione, preparazioni alla quale furono le tradizioni de' Patriarchi e la legge bandita da Mosè, è dimostrata da tre caratteri: purità della dottrina; efficacia portentosa; la serie non interrotta de' fatti, come poc' anzi si è detto. Al contrario la mitologia non ha verun ordine cosmologico; manca la vera virtù negli altri

culti; mancano in conseguenza pure i frutti di essa. Nella nostra Religione vi ha due periodi assai diversi nel loro procedere: prima del Messia il vero culto si andò sempre restringendo: il cristianesimo al contrario progredì sempre più. Eppure è mestieri di avvertire che il progresso del cristianesimo è solo relativo al diffondersi; chè l'essenza è immutabile. La teologia è progressiva inquantochè esamina le corrispondenze che passano tra l'ordine sovrannaturale e il naturale, tra la Religione e la civiltà. Tre furono i fini immediati del giudaismo: conservare la tradizione primitiva, collegare questa tradizione con l'Evangelio. Aggiungasi un altro fine, ed è di imprimere un carattere perenne al popolo ebreo, cosicchè si conservi segregato da tutte le società, finchè, secondo le profezie, abbracci il cristianesimo. La Rivelazione non poteva essere provata che con miracoli: essa contiene sovrintelligibili: le idee naturali non avrebbero potuto provare verità soprannaturali. I miracoli non dovevano dimostrare i misterj; dovevano solo dimostrare la legittimità di coloro che bandivano quelle verità. Nell'antico Patto i miracoli erano necessarj; lo erano pure nel Messia e negli Apostoli: dopo quel tempo non sono necessarj; e sono assai più rari. Il credere alle verità di nostra Religione sull'autorità provata legittima, senza credere più fatti soprannaturali, è a merito. Ora lo stesso intelletto si può dir virtuoso. In questo luogo Gioberti deplora i funesti effetti che derivarono dall'applicare ad una scienza il metodo proprio delle altre; e si ferma specialmente a descrivere i mali che produsse il razionalismo teologico. Fa vedere come tutte le eresie si possano ridurre a tre radicali, secondochè mirano ad uno de'tre punti: Dio, l'uomo, la Chiesa. Ario negò Dio come Redentore; Pelagio negò la corruzione dell'umanità; Lutero negò l'autorità alla Chiesa; gli scismatici negarono i misterj e i miracoli; perciò toccarono tutti e tre i punti; ma dell'Evangelio conservarono ancora alcunchè: l'om-

bra, il nome: i razionalisti tedeschi distrussero affatto la Religione con applicare il panteismo all' interpretazione del cristianesimo: i teologi razionalisti caddero pur essi nell'errore di metodo. Il metodo per istudiare il cristianesimo non può essere il filosofico, non il fisico, non il matematico. Errarono ai dì nostri coloro i quali ammettono l' utilità, anzi pur la necessità de' miracoli per que' tempi in che furono fatti; ma negano la necessità della fede nei miracoli a' nostri tempi; perocchè la credenza ai miracoli è un fondamento della veracità di nostra Religione.

Il cristianesimo vuol esser considerato sotto cinque rispetti: come rivelazione, riparazione, religione, instituzione, cagione e stromento di civiltà. Come rivelazione rinnova e compie la dottrina primitiva. Il fatto sovrannaturale dell' incarnazione del Verbo è provato dalle maraviglie che l' accompagnarono; ed è in corrispondenza colla caduta di Adamo. Il dogma dell'incarnazione è connesso con quello della Trinità: perciò Iddio rivelò questo, perchè è testimonianza di quello. Il cristianesimo stabilisce un legame tra Dio e l' uomo per un culto interiore ed esteriore. La grazia divina innalza a Dio l' uomo spirituale: i Sacramenti applicano la grazia divina: il Sacrifizio rinnova e continua l' atto consumato sul Calvario. Il cristianesimo forma una società, ed è la Chiesa. Essa ebbe dal suo fondatore due uffizj: la custodia della fede e la potestà delle chiavi. La società cattolica non si può ragguagliare alle civili. È cattolica: la sua gerarchia è triplice; comprende il Sommo Pontefice, i vescovi, i semplici sacerdoti: il primo la rende una; i secondi la rendono forte con unire i Fedeli al Capo; i ministri inferiori la rendono feconda con diffondere largamente i suoi influssi. Il modo di elezione assicura ministri modelli di santità: vien loro inculcata l' umiltà, fondamento della Religione. Gioberti fa di passata un confronto tra il governo della Chiesa e il governo rappresentativo: vi trova una

somma analogia; il preferisce agli altri civili reggimenti. Il cristianesimo infine è cagione e strumento della civiltà. La Religione e la civiltà vogliono essere ragguagliate tra loro, non identicamente, ma solo analogicamente. Debbono procedere unite, senza che l'una soverchi l'altra. Se non che la civiltà dee riguardarsi come inferiore alla Religione. Qui vi sono due errori. Gli uni soggettano assolutamente la Religione alla civiltà; tengono la Religione come un instituto civile e nulla più: costoro sono nella pratica ciò che sono i razionalisti nella speculativa. Altri al contrario vogliono che ogni civiltà sia parte della Religione; e questi corrispondono ai teosofi. Egli è facile di sentire i proposti errori. Se la Religione non fosse che una parte della civiltà, sarebbe variabile. L'ordine soprannaturale non vuol essere confuso col naturale: questo non è contrario al primo, ma non ne è parte integrale. Perciò la civiltà non debbe immedesimarsi, unificarsi colla Religione. Se la Religione e la civiltà debbono distinguersi, se debbono ajutarsi tra loro, si cerca il modo di ottener questo fine. Il tutto sta in ciò, che ciascuna si contenga tra i suoi limiti. La Religione debbe presiedere alla civiltà: la ragione è la norma della civiltà. La ragione per sè è debole, vuol essere governata dalla Rivelazione. La Religione non toglie la libertà alle scienze; ma previene la licenza e i traviamenti. Il vero non può opporsi al vero: epperciò ogni qualvolta ci abbattiamo in fatti che pajono contrarj alla Rivelazione, dobbiamo procedere con la prudenza cristiana, e credere che la ragione umana non è sufficiente a trovare e conoscere ogni vero. È una calunnia che la Religione abbia impedito i progressi della filosofia e della politica. La storia pruova il contrario. Il Galilei, il restauratore, anzi il creatore della filosofia osservatrice e sperimentale, fu cattolico e zelatore del cattolicismo. Le scienze hanno una parte comune od enciclopedica, ed una propria di ciascuna: nella prima la Religione ha precipua influenza.

Ma ci ha un altro argomento, assai più rilevante, dell' influenza della Religione cristiana colla civiltà: ella ci dice che tutti gli uomini sono eguali per unità di origine, per unità di redenzione, per unità di destinazione. Sola la filosofia non potrebbe giungere a tanto. Aristotile lasciò scritto che una parte del genere umano è fatta per essere schiava dell' altra; e Montaigne abbassò certi uomini sotto certi animali. Differenza di clima potè indurre differenze accidentali negli uomini: ma sono secondarie, sono effetti, non costituiscono distinte razze: le cagioni si possono tôrre di mezzo, ed elevar tutti gli uomini alla stessa altezza d' intelletto, altezza della natura, altezza stabilita da Dio. La civiltà può pur dessa essere utile alla Religione, non però assolutamente necessaria: l' utilità si riferisce alla speculativa ed alla pratica. Sebbene il fondamento della Religione sia la fede, non è tuttavia disdetto di cercare le attinenze che ha la Religione. La fede è immutabile, ma la cognizione delle attinenze della Religione è progressiva: il che è dimostrato dagli annali della teologia. Sarebbe a desiderare che nelle università vi fosse una cattedra di teologia collegata colle scienze profane: in tal modo si scemerebbe d'assai il numero degli increduli. Vogliono essere reprobati gli scrittori francesi che tolsero a difendere il cristianesimo o con adulterarne le dottrine per un mal miscuglio colla politica, o con ammantarlo di poesia e di razionalismo. Nè vuolsi condannare ogni cosa che ci sia stata trasmessa dall' antica civiltà: il cristianesimo approva e santifica il bene dovunque lo trova. Non è disdetto accoppiare lo studio del Vangelo con quello di Aristotile e Quintiliano: i grandi scrittori della Chiesa sì sacri che profani pigliarono a modello gli antichi Greci e Latini. La civiltà sensibilmente declina in Europa: unico rimedio a tanto male si è l' unità religiosa, il cattolicismo. Volgendosi infine all' Italia, rammenta le sue glorie; inculca ai suoi figliuoli, che intendano a difendere e mantener

Digitized by Google

la Fede cattolica, la favella dell'Alighieri, a farsi precettori di religione a tutte le nazioni: propone un gran modello in un privilegiato intelletto che non nomina, ma senza nominarlo fa conoscere: è l'autore de'*Promessi Sposi*.

II.

L'opera di Gioberti si può considerare come divisa in due opere, che sono connesse, ma potrebbero star ciascuna di per sè. Nella prima espone alcune sue idee sulle facoltà dell'anima umana; nella seconda toglie a dimostrare che il cattolicismo è consonante alla politica. La seconda parte, sebbene possa stare per sè, tuttavia riceve molta luce dalla prima; perocchè quando s'è dimostrato che l'uomo ha assoluto bisogno della Religione rivelata, se ne può subito didurre che la società debb'essere fondata e conservata con quella. Il nostro Autore ammette una dualità universale: per dualità intende relazione, rapporto, corrispondenza. Altri valgonsi del vocabolo *dualismo*; tali sono i fisiologi, i quali vorrebbero che i fenomeni vitali procedano dall'elettricità: ammettono perciò una polarità o tendenza del fluido biotico-elettrico ad accumularsi verso una parte della fibra, e a rarefarsi verso l'opposta. Qui adunque per dualità si intenderà rapporto, o, se vogliasi, opposizione armonica. Qua spetta la discorde concordia degli antichi filosofi. La dualità è manifesta nell'universo corporeo: una forza centripeta attrae i corpi celesti; una forza centrifuga tende ad allontanarli tra loro: l'attrazione spinge le molecole ad avvicinarsi; l'espansione, procedente dal calorico, a scostarle: gli elementi tendono ad unirsi con alcuni, e rifiutano di unirsi con altri. La stessa dualità si osserva ne' corpi viventi: di continuo scompongonsi, di continuo si ricompongono: gli agenti esterni operano su di loro; ed essi reagiscono in quelli. Evvi pur dualità nell'uomo morale. Noi

Digitized by Google

siamo attratti dalla virtù, ed attratti da' godimenti de' sensi. Convien tuttavia confessare che non ci è dato di vedere nella sua continuità la dualità dell'uomo morale. Gioberti la vede ovunque; ma noi vedremo poco più sotto che forse in qualche tratto supplisce al difetto con la sua immaginazione. L'idea del creato importa l'idea del Creatore: ma se si consideri Dio, non come Creatore, ma anteriore alla creazione, l'idea di Dio non importa più l'idea del creato. Il vocabolo *natura* ebbe varj significati: qui esprime l'universo sensibile. Il soprannaturale di Gioberti corrisponde a metafisica. La parola *metafisica* fu variamente interpretata: cioè si disputò sulla sua origine o motivo che indusse i filosofi ad escogitarla. Questo è l'avviso de' più: Aristotile aveva dettati trattati su tutti i rami, anzi fu il primo che facesse trattati; ma non gli aveva ridotti a classi; o, per dir meglio, non aveva cercato di unire insieme sotto un titolo comune più trattati. Ora i suoi commentatori ciò fecero: e la gloria si diede principalmente ad Alessandro Afrodisio. Egli adunque fece due grandi divisioni delle opere aristoteliche: alla prima riferì le fisiche; dovendo poi dare un nome alla seconda parte, l'appellò metafisica, cioè *dopo la fisica*. Sia pur questa l'origine del vocabolo *metafisica:* ma parmi che gli si possa dare un'altra etimologia, e si possa in conseguenza conservare. Μετὰ è una preposizione che ha varj significati: ora esprime *dopo*, come si è testè avvertito; ma altre volte esprime *oltre*, ossia indica passaggio da uno stato ad un altro. o da un luogo ad un altro. Riferirò due esempli. Gravina, allettato dal raro ingegno poetico di Piero Trapassi, povero fanciullo, se lo adottò a figliuolo; ed amante com'era della greca favella, grecizzò quel cognome, e l'appellò Metastasio, che veramente esprime Trapassi. Se alcuni l'interpretarono Metà dell'anima mia, certo erano affatto stranieri ad ogni ellenismo. Ovidio intitolò un suo poema le *Metamorfosi*, in cui rappresenta le trasformazioni o con-

versioni di persone in costellazioni, in pianeti, in animali. Dunque metafisica vorrebbe dire trasfisica, o trasnaturale, o soprannaturale. Vuolsi far molta attenzione alla distinzione che Gioberti stabilisce tra psicologico ed ontologico. Il non sentire il valore di questi due vocaboli diede e dà luogo a molte disputazioni, che altrimenti non avrebbero luogo. Il psicologico si riferisce a' fatti dell'anima, ovvero alla conscienza; mentrechè l'ontologico è un mero concetto di astrazione della mente. Così, ad esempio, il sentimento morale è psicologico, e l'idea dell'ente è ontologica. Giudizio viene appellato l'atto cogitativo: al che non ci è nulla da opporre. Infatti sinchè l'anima solamente percepisce o richiama le idee, ma non passa a pesarle per assegnarne il valore, non si può dir ch'ella pensi. Questo è un carattere che distingue l'essere intelligente da' bruti. Il sentire, il percepire, il richiamar le percezioni è comune; ma l'uomo pensa, e non pensano i bruti. Mi piace la confessione che fa Gioberti, essere arcano il modo con cui la nostra anima connette i due termini od elementi del pensiero. Si può tuttavia dire che l'anima ha in sè una forma, un tipo cui raffrontare i termini. Questo tipo, se stiamo a Rosmini, sarebbe l'idea dell'ente. Per me io credo che l'anima riceve dal Creatore certe nozioni e certe tendenze; di cui le prime costituiscono il sentimento morale, e le seconde l'istinto morale. La prima dualità si può considerare tra Dio e la natura; ma ad una condizione che si consideri Dio come Creatore, e non in un modo assoluto: perchè, come diceva, prima della creazione detta dualità non esisteva. Il sistema d'infiniti mondi, anzi più ancora di altrettanti mondi di esseri intelligenti, è una mera congettura. Stando noi a quel principio dell'Autore, Esser l'uomo troppo presuntuoso, ci asterremo dal ricercare argomenti con cui ravvalorare o combattere quell'opinione. Intanto avvertiremo che anche ammettendo più e più mondi con esseri intelligenti, non ne verrebbe punto dimi-

nuita la credibilità di quanto ci propone la Rivelazione. Ma fie meglio limitarci a considerare l'essere intelligente della terra, ch'è già un argomento di tutta vastità. Conviene ammettere nella creazione due grandi famiglie di esseri: gli uni sono spirituali, gli altri sono materiali: anzi conviene ammetterne tre, con aggiungervi l'essere misto, che è l'uomo. Dappoichè l'anima de' bruti non è intelligente, non ci è mestieri di fare una classe distinta di esseri misti. Del rimanente, se si voglia andar sino allo scrupolo, si incomincerebbe a dividere gli esseri creati in pure intelligenze, corpi materiali ed esseri misti; e poi si dividerebbero gli esseri misti in intelligenti e bruti. Il mondo spirituale non può appellarsi mondo sensibile. Qui *sensibile* esprime che è manifesto a' sensi; perocchè le intelligenze sono sensitive, ma non sensibili. Ciò che dicesi senso interno non merita tal nome: non è vero senso; o, per dir meglio, non si può in verun modo raffrontare a' sensi del corpo, cioè a' sensi in cui l'anima si vale del ministerio del corpo. E' sarebbe pur bene che si cangiasse la denominazione, perchè somiglianza, anzi identità di nomi porta facilmente a reputare simili od anco identiche cose differentissime. Il mondo spirituale comprende enti, cioè tutti gli enti immateriali; il mondo intelligibile si riferisce a ciò che è oggetto all'intelligenza. E' parmi che anche il senso nell'uomo si debba riferire all'intelletto; vale a dire, quando il senso somministra materiali a quello. Lo spirito intelligente non è temporario: tale è il non intelligente. Non reputo errore il credere che la perfettibilità sia esclusiva all'uomo. Gli esseri destituti d'intelligenza non fanno che seguir quelle leggi che ebbero dal Creatore, nè possono disviare. Aggiungasi che la perfettibilità nel vero suo senso non si può attribuire che al morale. Altro è tendere al suo fine, ed altro esser perfettibile. I gravi tendono al centro della terra: se non siavi ostacolo che si frapponga, si avvicinano ad esso cen-

tro, e quando possano vanno insino al medesimo: nè tuttavia sanno acquistare perfezione. Le piante nascono, crescono, muojono, acquistano vigoria; ma non si possono perciò appellare meno perfette nel principio del loro vivere, e poi più perfette; nè declinando e morendo si fanno imperfette: concorrono in ogni loro stato all'ordine universale. Così dicasi de' bruti. Solo l'uomo è perfettibile: la qual perfettibilità tuttavia ha pur dessa i suoi limiti. La ragione si va ravvalorando coll'esercizio: ma frattanto non può ergersi a tutta quell'altezza cui aspira. E questo è un argomento che dimostra la necessità di una Rivelazione. Questo veramente è un fatto; ma anche i fatti possono essere confermati dal raziocinio. Vo' dire che l'umana ragione è meglio soddisfatta, quando può trovare la necessità de' fatti. Il peggiorare o si considera quale apparisce a' sensi, o quale può essere giudicato dalla ragione. Nel primo caso noi diciamo che i corpi viventi, dopo esser pervenuti al colmo di grandezza e di forza, peggiorano; ma non dice così la ragione: essa anzi ammira come la natura si valga della dissoluzione de' corpi per alimentare nuovi esseri. Se poi si parli dell'uomo, certo Iddio gli diede una legge, la quale, se venga osservata, il perfeziona. Ma se l'uomo, facendo mal uso di sua libertà, infrange la legge, come non diremo che peggiori? Spesso è il dire che il mondo va sempre peggiorando, che la corruttela si va diffondendo; nè veggo ragione per cui un tal dire debba venire reprobato. Gioberti dice che la perfettibilità senza progresso non sarebbe provata. Benissimo: gli animali irragionevoli non fecero mai verun progresso: dunque manca loro la perfettibilità. L'argomento che adduce a dimostrare la sociabilità dell'uomo è irrepugnabile: ma forse si potrebbe pure applicare agli animali. Molti animali insieme possono far cose cui ciascuno sarebbe inetto: stando all'argomento di lui, ne verrebbe che anch'essi sieno sociali: il che non è; l'adunarsi talfiata certe specie di animali, specialmente

nelle loro emigrazioni, non può raffrontarsi colla società, che importa il vivere di continuo insieme sotto certe regole e leggi. La destinazione dell'uomo a vivere in società è dimostrata da molti fatti; fra i quali non è ultimo l'esser tutti gli uomini vissuti in società, o l'esservi venuti. Questa condizione si riferisce a' figliuoli degli uomini, i quali vissero qualche tempo selvaggi, ma poi tornarono alla società, e vi perseverarono. Ora è egli credibil mai che uno stato violento sia perenne? O si parla di cognizioni umane, cioè tali che possano essere acquistate dalla ragione umana con le sole sue forze, o di quelle che sono superiori alle medesime, e furono da Dio rivelate. Le prime vogliono essere nuovamente divise in quelle che appartengono al bello e in quelle che spettano al vero. Le prime hanno certi limiti i quali non si possono oltrepassare; od, il che si riduce allo stesso, se si oltrepassino, cessano di essere esatte. Tali sono l'eloquenza, la pittura, la scultura, l'architettura e simili. La Grecia portò tutte queste arti al sommo; chi tentò di superarli cadde nel vizio. Le scienze che versano nella contemplazione della natura sono perennemente progressive: le matematiche vi si appressano; perocchè o si inventano nuovi calcoli, o i già conosciuti si rendono più spediti e più lucidi. Ma se si parli della morale, tutt'altra è la bisogna. L'Evangelio non mutò l'antico Patto: ma sibbene apportò la sanzione di quanto era stato annunziato o simboleggiato. Il cristianesimo informò l'uomo á Dio: da quel tempo la morale non fece progressi, nè poteva farli, nè può farli. Non può esservi dubbio che al pensiero debbono concorrere un soggetto ed uno o più oggetti; che al giudizio sono necessarj più oggetti; almanco due: ma non si vede come alla facoltà intellettiva ricerchinsi uno o più oggetti. La facoltà non può concepirsi senza soggetto cui competa; ma non è mica necessario che questa facoltà sia in atto. Le forze e facoltà possono essere in due condizioni: in quella d'inazione ed in

quella di azione. Nel primo caso non ci è movimento, non effetto; nel secondo debb'esservi quest'effetto. Ora l'anima non può intendere senza che abbia un chè intelligibile od oggetto. Dunque Gioberti doveva dire atto intellettivo e non facoltà intellettiva. Ora veggiamo che debbasi pensare della luce necessaria all'intelletto affinchè possa intendere. La comparazione è bellissima; ma non dobbiamo riguardare come esatte le immagini che dal fisico trasportiamo all'intellettuale e morale. Affinchè si abbia la vista, è necessario che siavi attività dell'apparato visivo, oggetti e la luce. Nell'amaurosi è abolita la facoltà visiva: gli oggetti e la luce sono inutili: dico oggetti inutili per quello che ragguarda al vedere; perchè possiamo sentirli per mezzo di altri sensi, e specialmente pel tatto. Non manchi la facoltà visiva, siavi pure la luce; ma non sienvi oggetti; non ci è vista. La quale supposizione non si può rigorosamente fare; perchè almeno si vede il proprio corpo; ma supponiamo per un momento che il nostro corpo non esistesse, fuor la retina, o non riflettesse la luce. Finalmente nelle più fitte tenebre l'occhio non vede, sebbene noi siamo attorniati da mille oggetti. Ma se passiamo all'intellettuale, non mi attenterò di dar come dimostrato che debbavi essere una luce. Non potrebbe l'intelletto, in virtù della sua facoltà, conoscere immediatamente senza che gli sia mestieri di una luce? Od in altra maniera non sarebbe la stessa facoltà la luce? Vo' dire che, come alcuni fisici avevano già opinato che la luce non sia corpo per sè, ma solo un modo, si potrebbe credere lo stesso della presunta luce intellettiva. Si potrebbe similmente prendere il paragone dal tatto, il quale opera immediatamente sugli oggetti. Intanto confesso che ammettendo la luce intellettiva come un chè distinto dall'intelletto e dagli oggetti, la nostra ragione ne rimane più soddisfatta. Ora qual fia questa luce? Se crediamo a Rosmini, è l'idea dell'ente: quanto a me, io reputo che sia una luce divina. Qua spettano quelle parole

della Sagra Scrittura: *Signasti super nos lumen vultus tui, Domine.* L'intelletto e la volontà umana sono spesso associati tra loro; ma possiamo concepire un punto, anzi un tal qual tratto di tempo in cui l'una operi e non l'altra. Quando noi meditiamo una cosa, quando esaminiamo se sia giusta od ingiusta, opera la ragione, e per nulla la volontà. Non è vero che talvolta ce ne stiamo non poco tempo irresoluti? Dunque l'intelletto e la ragione possono operare senza l'intervento della volontà. Nè mi si opponga che il perseverare dell'intelletto nell'agire è già un effetto della volontà; perchè, ciò posto, abuseremmo de' vocaboli. Si potrebbe pur dire che l'indirizzarsi l'intelletto ad un oggetto è effetto della volontà, epperciò si confonderebbero atti e facoltà essenzialmente differenti. È più difficile a provare che può operare la volontà independentemente dall'intelletto. Quel principio: *Nihil est volitum, quin sit præcognitum*, si tiene da' metafisici e moralisti come assioma; ma non è. Come l'istinto fisico spinge ad oggetti non conosciuti, come la fame al cibo, così è pure dell'istinto morale. L'anima nostra sente un imperioso bisogno di Dio senzachè il conosca: la cognizione di Dio non è la cagione di quell'istinto; gli tien dietro: se pur si voglia, gli sarà associata; ma per noi basti che non ne sia la cagione. Ma come mai si può tendere senza un chè cui si tenda? Rispondo: Io ho detto e ripeto che l'oggetto non è ancor conosciuto. Altro è conoscere, altro sentire. Riferiscasi la bella storia di Galeno. Quel sommo medico e filosofo sparò una cagna presso al partorire. Tratto fuori un cagnolino, il mise in mezzo a molti vasi contenenti varie materie, acqua, mele stemperato, latte, altri liquori: l'animale andò attorno, fiutò varj vasi, ma non bebbe che il latte. Ma qui s'alza su Darwin, e dice che il feto trangugia l'amnio; e noi diremo che altro è l'amnio ed altro il latte: lasciamo stare che quella sua idea non è dimostrata; e che in certi casi non può sussistere, perchè vennero alla luce bambini ed ani-

mali la cui bocca era turata da una materia tenace qual pece. Conviene far divario tra idee immagini ed idee nozioni: senza questa distinzione noi ci abbattiamo ad ogni piè sospinto in ostacoli. Le prime idee diconsi immagini e non oggetti, perchè non sono gli oggetti primi, ma solo dipinti degli oggetti. Un ritratto è bensì un oggetto inquantochè sta presente al nostro sguardo: ma dicesi immagine, perchè non è la persona cui rappresenta, ma solo una rappresentanza: insomma è immagine. Dunque le idee immagini non sono nell'anima, ma fuori di lei, e presenti a lei. Al contrario la conscienza è di spettanza dell'anima. Ciò che dice Gioberti dell'immedesimarsi l'idea nell'oggetto vuolsi riferire all'idea immagine: e quello immedesimarsi esprime che il rappresenta con tutta fedeltà. Chi volesse andar sino allo scrupolo, direbbe che gli somiglia. Le idee non sono rivelate dalla ragione. Certo le idee immagini non procedono dalla ragione: infatti sono comuni agli esseri irragionevoli. Le idee nozioni sono esclusive all'uomo; ma non sono rivelate dalla ragione. La ragione pesa le idee, e ne determina il valore: ma chi dà origine alle idee si è l'intelletto. Ma quando la ragione ha esaminato alcune idee, ne diduce altre: queste non sono forse rivelate dalla ragione? E' parmi che anche in tal caso l'intelletto sia quello che produce le idee. La ragione distribuisce le idee; fa vedere all'intelletto le loro relazioni; ma le idee che emergono da questo confronto, se mal non m'appongo, sono opera dell'intelletto. Del resto, se si volesse attribuirle alla ragione, dicasi che le idee primitive spettano all'intelletto, e le secondarie alla ragione. Ma anche in tal caso le idee sono prodotte, e non sono rivelate dalla ragione. L'uomo è creato sociale: il che è dimostrato dalla necessità della società, affinchè si perfezioni; e di più da che, come diceva, lo stato di società è durevole. Ora l'uomo è ragionevole: dunque la ragione dee governarlo nello stato so-

ciale. Ma intanto vuolsi attribuire la sua parte all'istinto morale. La tendenza al beneficare è ravvalorata dalla ragione, ma esiste già prima che la ragione siasi sviluppata. Dunque diciamo che le facoltà intellettuali e morali debbono scorgere l'uomo, tanto considerato nel suo stato individuale, quanto nello stato di società. L'idea della legge è primaria: e veramente l'uomo ha un istinto morale; e sì quella che questo sono banditori della legge eterna. L'uomo può e dee perfezionarsi; ma la sua perfezione non arriva mai al sommo. Qui non parlo di coloro che Iddio nell'ordine universale prescelse ad essere luminari alle generazioni; ed anche parecchi tra questi diedero prova dell'umana fragilità. Il che è a credere che Dio abbia disposto per essi, affinchè si rialzassero, e in avvenire procedessero più riguardosi, e per li deboli, affinchè non si perdessero d'animo, e ogniqualvolta fossero caduti non si giacessero disperati, ma confidassero nell'infinita sua misericordia. Non istarò a percorrere i sacri libri e i fasti della Chiesa per arrecarne esempli, chè i più illustri sono a tutti notissimi. La vera eccellenza è riposta nella virtù. L'ingegno senza di essa riesce, non che inutile, perniciosissimo. Non sono mica gl'ignoranti e gl'indotti che abbiano sovvertito la Religione, epperciò la morale, ma intelletti di tutta sublimità; perchè furono superbi e immersi nelle fangose delicie. I filosofi del gentilesimo disputarono sulla vita beata: non poterono sciogliere la gran questione; la sciolse l'Evangelio: la beatitudine è riservata alla virtù vittoriosa; e non può dirsi compita vittoria sinchè dura la milizia. Sia lode a Gioberti dell'aver condannato il cristianesimo politico, il cristianesimo filosofico, il cristianesimo poetico. L'Evangelio è il codice de' seguaci di Cristo: ora l'Evangelio comanda carità, e la carità non conosce politica, non teorie, non panegirici della virtù senza punto esercitarla. La politica debbe soggettarsi alla giustizia; la filosofia non debbe scompagnarsi d'un passo dalla Religione; la poesia dee

spingere all'amore dell'umanità. Essere il linguaggio stato rivelato, è opinione de' più celebrati filosofi, e parmi certissimo. Difatto, come mai avrebbe potuto l'uomo inventarlo? L'umana solerzia è pervenuta a far pronunziar le vocali, e talfiata pure, sebbene in un modo imperfettissimo, qualche sillaba, coll'ammaestrare nell'imitare gli atti delle labbra, della lingua, del respiro; ma il primo uomo non aveva siffatto mezzo. Ho in altro luogo proposto la mia congettura che l'uomo senza il linguaggio potrebbe farsi idee astratte: ma là soggiungeva che sarebbero pochissime, e limitate all'individuo. Al contrario, mediante il linguaggio, crescono mirabilmente, si dilucidano, largamente si diffondono. Alla sensibilità ed alla ragione conviene aggiungere la percettività e l'intelletto. È vero che molti sotto il titolo di ragione comprendono l'intelletto, ed altri sono i quali sotto il titolo d'intelletto comprendono la ragione; ma la percettività non si può rinchiudere nella sensibilità. Forse sarebbe bene considerar la memoria come una facoltà di proprio genere, e distinguerla dalla percettività. Il senso intimo, giova ripeterlo, mal dicesi senso; perchè differisce essenzialmente da' sensi esterni. Nè vale il dire che viene distinto con appellarlo intimo. L'essere un senso esterno od interno non costituisce che modalità. Ciò che dicesi senso intimo dovrebbe nomarsi conscienza. Non può esservi sensibilità esterna senza sensibilità interna e senza percettività: o, per esser più esatti, non può esservi sensazione solamente esterna; ma può esservi percezione senza sensazione. La sensazione, secondo il più de' fisiologi, è sempre interna, perchè il comune sensorio è quella parte in cui ha luogo la sensazione: ma parmi che si possa ammettere la sensazione esterna. È vero che l'integrità e l'attività del comune sensorio è una condizione *sine qua non* della sensazione; ma di qui non ne conseguita che la sensazione non si effettui nell'esterno. Ricordiamci che l'azione d'uno spirito sul corpo non

si può raffrontare a quella che un corpo esercita su altro corpo. Ma atteniamci pure alla prima opinione. Dunque non può esservi sensazione per l'azione d'un organo sensorio esterno, senza che siavi eziandiol'azione del comune sensorio. Ma può esservi percezione senza sensazione. Ogni sensazione importa percezione; ma la percezione può esser rinnovata, senza che si rinnovi la sensazione. Questo ha luogo nell'immaginazione e nella reminiscenza. Ma non confondasi la percezione (sensazione interna di Gioberti) col senso intimo. Con tal nome s'intende la conscienza, e questa è propria dell'uomo. La percezione è comune agli animali. Si consente che altro è sentire ed altro percepire; perocchè, se il sentire trae dietro di sè il percepire, il percepire non importa di necessità un precedente sentire. Si conceda pure all'Autore di comprendere in uno la ragione e l'intelligenza: ma non si può dire che non si possano distinguere. Se si parli d'intelligenza in generale, non vi ha dubbio che è distinta dalla ragione: perchè le pure intelligenze non sono fornite della ragione, che loro sarebbe affatto inutile. Se poi si consideri l'intelligenza nell'uomo, molti psicologi ne fanno pure divario. Io riguarderei come o sinonimi o assai propinqui *intelletto* e *mente*. Infatti si attribuisce la mente a Dio, e non la ragione. Non nego che trovasi pure scritto ragione divina; ma è un'espressione troppo impropria. E perchè la sensibilità non può esercitarsi senza l'intelligenza? Gli animali sentono e non hanno intelligenza. Non confondansi insieme sensazione, percezione, conscienza. Gli animali sentono e percepiscono: ma non sono consapevoli a sè stessi che sentono e percepiscono. Perciò appositamente Descartes disse: *Ego cogito: ergo sum.* Non metterei a paro *essenza delle cose* e *quiddità dell'ente;* se avesse detto quiddità degli enti, saremmo d'accordo. L'ente (indeterminato) non ha quiddità. Solamente negli enti determinati si può ricercare l'essenza o quiddità. Essa è un arcano. Si può tuttavia progre-

dire insino a certi limiti: si può dire che ha due elementi o fattori, cioè la materia e la forma. Quest'ultima sembra prevalere sull'altra. Vi ha per fermo un chè soprassensibile e soprintelligibile: ma non ne didurrei che l'anima nostra abbia la facoltà cui Gioberti dà il nome di soprintelligenza. Io direi che l'intelligenza e la ragione dell'uomo possono arrivare insino a certo punto, ed ivi conoscono che non è loro consentito di progredire più oltre. Di qui ne segue la necessità della Rivelazione: ma non credo che debbasi ammettere una facoltà che sia come intermedia tra la ragione e la fede religiosa. Il nome mi sembra affatto incongruo: ben lungi dall'essere soprintelligenza, sarebbe una limitazione dell'intelligenza, o, meglio, un sentimento di detta limitazione. La facoltà rivelatrice che alcuni autori ammettono non può esser altro che il sentimento morale e l'istinto morale. Ma essi sono insufficienti a spiegare i fatti intellettuali e morali. Conviene per forza aver ricorso alla rivelazione esplicita. Sentimento morale e sentimento religioso, istinto morale ed istinto religioso possono riguardarsi come sinonimi. Ma si noti che non bastano alla Religione: che questa procede da quella Rivelazione cui diceva esplicita: esplicita, inquantochè Dio svelò all'uomo quanto gli era necessario a sapere per conseguire il suo fine. Ora in questa Rivelazione vi ha punti che non si riferiscono direttamente al culto, salvo la fede ossequiosa. Tali sono quelle cose che sono relative a' misterj. Qui il sentimento morale e l'istinto morale non possono punto assisterci. E perchè anzi ammettere soprintelligibili (qui non si parla de' misterj), che dire esser l'umana ragione limitata? Dico *limitata*, e non *imperfetta:* perchè si può esser limitato e nel proprio genere perfetto. Se non che l'umana intelligenza nello stato di corruzione si è pur fatta imperfetta: cioè discadde da quel grado che le competeva. La sensibilità è passiva: ma la percettività è attiva. L'anima nostra od ha due facoltà speculative, od eser-

cisce due atti d'una medesima facoltà: prima intuisce, e poi esamina le sue intuizioni: il primo atto spetta all'intelletto; il secondo alla ragione. Vi ha oggetti che si possono intuire ed esaminare, ma come attraverso ad una folta nebbia. I sopraintelligibili di Gioberti appartengono a quest'ordine. L'affetto si può dividere in istintivo e morale: qui per istintivo si intenda procedente dall'istinto animale, perchè l'affetto morale procede pure dall'istinto, ma dall'istinto morale. L'affetto istintivo ha molta analogia coll'appetito: e tuttavia non si possono insieme confondere. L'affetto, propriamente parlando, si riferisce alle persone: l'appetito alle cose. Negli animali si associano, sebbene distinti. Il cane vezzeggia il padrone, perchè è usato a ricevere od alimento od altra cosa gradita da lui. Alla sensibilità contrapporrei piuttosto la percettività: quella passiva, questa attiva; dunque dualità. È vero che la percettività è speculativa e non pratica; ma qui la dualità si considera rispetto alla passività ed all'attività. Il desiderio, il bisogno della beatitudine si può contrapporre all'apprensione di Dio, che, come dice S. Tomaso, è innata. L'intelletto, la ragione, la fede religiosa, specialmente l'ultima, mirabilmente l'accrescono. La volontà dell'uomo è libera e non libera: è libera, inquantochè può osservare o non osservare la legge; non è libera, inquantochè non può non sentire l'impulso alla beatitudine, a Dio. Quando si ha in animo di esprimere la volontà non libera, dicesi istinto morale; e quando si dice volontà umana si intende il libero arbitrio. Ricercando le cagioni dell'incomprensibilità dell'oggetto cui tende l'anima, novera la limitazione della ragione. Non saprei conciliare questa proposizione con quella in cui stabilì che a torto si accusa d'imperfezione la ragione. Per invoglia organica, se mal non mi appongo, intende quello stato di tepidezza in che giacciono coloro i quali, per così dire, se ne rimangono, fra la virtù ed il vizio, in un'assoluta apatia, ed indifferentissimi: stato pessimo, perchè

indica assoluta insensitività, e direi paralisi morale. Ma non saprei perchè l'Autore le dia l'epiteto di organica. Forsechè intende quell'insensitività morale che procede dall'insensitività corporea? Se ciò fosse, osserverei che in tal caso l'ingegno è sonnacchioso; epperciò dovrebbesi riguardare come cagione limitante maggiormente la ragione. Irrepugnabili ed evidentissimi sono gli argomenti che mette in campo a dimostrare, non che l'eccellenza, la necessità del cristianesimo. Con tutto accorgimento l'Autore, a provare col fatto la Rivelazione, mette avanti le tradizioni gentilesche; perchè esse discendono dalla tradizione di Noè, epperciò da quella di Adamo: se non che vennero corrotte. Volney ed altri si attentarono di atterrare le fede cristiana coll'osservare che simili credenze rinvengonsi presso i Gentili. Eglino, se fossero stati bene eruditi nella Sacra Scrittura, che è la storia del genere umano, o se fossero stati sinceri, ne avrebbero dedotto il principio che Gioberti insieme con Giambattista Vico ed altri didusse. Di fronte alla perfettibilità mette l'imperfettibilità. Non ne veggo la ragione. La perfettibilità è tendenza alla perfezione: dunque l'imperfettibilità sarebbe tendenza all'imperfezione. Questo è ciò che non capisco. Una maggior difficoltà ad avvicinarsi alla perfezione per la caduta de' nostri progenitori non si può giustamente denominare imperfettibilità. È solamente una diminuzione nella perfettibilità, anzi una diminuita facilità della perfezione. Forse ammise l'imperfettibilità per trovare ovunque la dualità. Non entrerò nel punto della forma di governo civile comparativamente alla Chiesa: dirò solo che l'Uomo-Dio nulla mai disse da cui si possa nemmanco per congettura inferire che desse la preferenza ad una data specie di governo. La società procede da Dio, egualmente che la legge. La Chiesa ed i Governi hanno le loro attribuzioni. La Chiesa comanda di ubbidire a' Governi; e i Governi debbono tutelare la Religione; perchè senza costumi non può esservi società, e per-

chè non possono esservi costumi senza Religione. Del resto la Religione non abbisogna dell'ajuto dell'uomo. Sotto i Neroni e i Domiziani la Fede di Cristo era forte più che mai. Il principe debb'essere religioso, perchè è uomo; e debbe sopravvegliare acciocchè i suoi sudditi, che sono pur uomini, sieno religiosi: e dee specialmente impedire che l'irreligione diffonda la sua pestifera influenza, perchè ne verrebbe tosto la dissoluzione del corpo politico. Non ispererei gran vantaggio dalla cattedra di teologia associata alle scienze profane in quello che ragguarda alla fede. L'incredulità non dipende generalmente da mancanza di cognizioni, ma da corruzione di cuore. Tuttavia i sacerdoti debbono intrinsecarsi nelle scienze profane per potere all'uopo valersi de' loro lumi a difendere la Religione, e ad impedire che i semplici si lascino sedurre da' sofismi degl'increduli. L'invito che fa Gioberti agl'Italiani di largamente diffondere quella fede che i loro padri mantennero in mezzo alle scisme ed alle eresie di altre nazioni, è degnissimo d'un ardente Cattolico. Sulla lingua, sia biasimo a quegl'Italiani che arrossiscono di scrivere italiano: ma si avverta che a lingua comune a tutti i Cattolici fu prescelta la latina; lasciando frattanto interi diritti alla lingua greca, che fu la prima a bandire l'Evangelio. La favella di Alighieri riserviamola ad ammaestrare gl'Italiani. Manzoni è un argomento di tutta forza contro coloro i quali vorrebbero dare ad intendere che la fede cattolica non può gittar radici che ne' semplicioni. Vorrei però che gli ammiratori di sì sublime ingegno, come si deliziano nei *Promessi Sposi*, non ommettessero la meditazione di quella scrittura in cui egli tolse a difendere la Chiesa contro gli attacchi d'un illustre autore il quale si lascia sopraffare dal protestantismo.

DISCORSO VII.

SCHLEGEL.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Schlegel disapprova que' filosofi i quali spendono il tempo e l'ingegno in astruserie metafisiche a vece di applicarsi allo studio di ciò che è di spettanza di loro disciplina. L'arringo della filosofia si è la vita intellettuale dell'uomo. In esso entra Schlegel: dà al suo sistema il titolo di Filosofia della vita; esprimendo la vita dell'intelligenza. Protesta che venera la Rivelazione; soggiunge che non debbonsi tenere in non cale i fatti esistenti nell'ordine positivo esteriore. La filosofia delle Scuole, che si perde nelle regioni inaccessibili della metafisica, secondo lui, è sterile: la filosofia della vita al contrario è feconda; ravvicina la vita intellettuale e la vita pratica; non cerca di applicare il metodo matematico; prende le mosse dall'essenza della verità; non invoca forme analogiche e figurative; consulta il senso interno. La Francia incominciò ad essere sensista; poi calpestò l'ordine soprannaturale. La moderna Alemagna parve opporsi alla Francia; e tuttavia per diversa via arrivò infine allo stesso punto: proclamò la ragione; ma intanto disse che essa non può conoscere le verità soprannaturali; in vece di confessare la sua limitazione, finì per farla Dio: ed ecco come il puro idealismo condusse

Digitized by Google

all' ateismo. Alcuni deificarono in prima la natura, furono panteisti; ma non sapendo veder che l'assoluto, ebbero la natura qual simulacro della ragione; e dal panteismo passarono all' ateismo. Altri diedero alle cose la propria oggettività: collocarono la ragione sul trono dell' assoluto; ma si misero in sul negare; caddero nell' incredulità: questa e' deificarono. Schlegel, condannando tanto il sensismo-materialismo de' Francesi, quanto l' idealismo assoluto di Kant, propone a' filosofi un suo metodo; ed è questo. Innanzi tratto si studii la conscienza, le sue facoltà, i suoi atti; poi si discutano le seguenti quistioni: 1.° Di qual natura sono le verità cui può provar la conscienza? 2.° Può dessa giungere a conoscere i fatti compresi nell' ordine della natura? 3.° Può elevarsi alle idee soprannaturali? 4.° Sin dove può spingersi nell' uno e nell' altro ordine? L' anima generale nella natura è il principio d' ogni vita: e così pur l' anima pensante nell' uomo è il principio d' ogni attività intellettuale. L' anima comprende in sè la ragione, l' immaginazione, la volontà, la conscienza. Questa conscienza è come il vincolo delle altre facoltà; ma sin qui non si è definita la conscienza. Per darne un' idea, Schlegel fa un parallelo tra la conscienza umana e quella delle altre intelligenze create. Ammette queste per ipotesi, sebbene confessi che se ne trovi diggià fatta menzione presso i più antichi popoli colti, fra i quali contansi gli Egizj, gl' Indi, i Persiani. Ora queste antiche tradizioni ci rappresentano le intelligenze superiori all' uomo come puri spiriti; e come a molti pareva impossibile che uno spirito potesse operare senza l' intervento di organi, così loro assegnarono un corpo etereo. Ma con tutto questo, non possiamo ancora farci un' idea di loro conscienza. Diciamo che in esse il pensiero, la volontà, l' azione confondonsi insieme: che tendono all' eternità: soggiungiamo che possono creare. Neppur questo basta. Schlegel crede che la nozione giusta dell' uomo sia quella che propose un

poeta tedesco. Indirizzando questi le sue parole all'uomo, dice: La tua scienza ti è comune cogli spiriti privilegiati: quanto all'arte, sol tu la possiedi. Ora per arte vuolsi intendere l'immaginazione che si mostra al di fuori sotto le forme sensibili di una figura, della parola, o d'una soave melodia. I puri spiriti non hanno la ragione; hanno l'intuizione dell'intelletto: per essi vedere e comprendere è tutt'uno. I puri spiriti non sono anime. Il nostro Autore fa questa differenza tra anima e spirito. L'anima è più passiva per natura, feconda, mutabile, progressiva. Ne' bruti animali l'anima è identificata al corpo e come disciolta o fusa nell'organismo; nella morte essa si restituisce all'anima universale. Negli spiriti vi ha due nature, quando si voglia ammettere il corpo etereo. Tripla è la natura nell'uomo: consta cioè di spirito, anima, corpo. Per dignità lo spirito è primo: nello sviluppo della conscienza il primato si è dell'anima: essa è la cagione efficiente della vita intellettuale, e il principio costante della vita reale. L'azione dello spirito non è perenne, non uniforme in grado; l'azione dell'anima è continua: se non ha sempre conscienza, ha però sempre immagini. I sogni, per la più parte almeno, sono come l'eco delle immagini che ci occuparono nella veglia. Nella vita corporea l'anima passa alternativamente dalla veglia al sonno: similmente nella vita intellettuale passa alternativamente dall'immaginazione alla ragione. L'immaginazione è positiva; la ragione è negativa. Ma qui si noti che sin qui si parla della vita intellettuale interiore. Se si voglia parlare della vita intellettuale qual si appalesa di fuori, l'ordine è inverso: la ragione governa l'immaginazione. Le altre facoltà dell'anima, oltre alle quattro mentovate, sono secondarie, le quali non serbano più il medesimo ordine. Vengono prime la memoria e la conscienza morale, le quali si riferiscono alla ragione. La memoria coordina le idee; la conscienza morale le esamina. Dall'immaginazione dipendono i sensi esterni,

i gusti, le tendenze. Ne' sensi abbiamo i tre principj dell' uomo, spirito, anima, corpo. I sensi esterni sono ridotti a cinque; ma Schlegel ne fa sol tre. Dell' odorato, del gusto, del tatto ne fa un solo. L' immaginazione esercita una maggiore influenza sulle inclinazioni, sugli appetiti, sulle passioni, spezialmente sull' istinto della propria conservazione. Le passioni sono tiranneggiate dall' immaginazione, talchè facilmente divengano viziose. Osserviamo gli effetti che ne risultano ne' tre principj dell' umana natura. Il primo vizio radicale è l' orgoglio; il secondo la sensualità; il terzo l' avarizia. Il vizio è assai vicino alla virtù; l' amor della gloria è virtù, ma gli stanno dappresso l' orgoglio e la vanità; l' amor conservatore della specie è virtù; propinqua vi ha la sensualità; l' interesse o cura del proprio non è difetto; è mostro l' avarizia. L' amor può assumere una forma più sublime; quella dell' entusiasmo. Un' idea talvolta mette in attività tutte le potenze dell' anima: cosicchè si debba appalesare coll' azione; e se altri sia pronto a difenderne a qualsiasi costo la verità, si ha l' entusiasmo. Il patriottismo, il culto del bello ideale nelle arti, la passione del sapere sono altrettante forme dell' entusiasmo. Ma il principio è sempre un chè di positivo e reale o nell' ordine del bello sensibile o nell' ordine del bello morale. Il desiderio è un sentimento d' un bisogno cui solo Iddio può soddisfare. L' entusiasmo importa ingegno, anzi inspirazione, o, come dicesi, genio. Il desiderio può esser vero, può esser falso. Allora è falso, quando i piaceri sensuali lo attutiscano. Come l' anima pensante è il centro della conscienza, così l' anima amante è il centro della vita morale. L' amore, come il desiderio, può esser vero o falso; e si giudica con lo stesso criterio. L' amore importa reciprocità; è costante, indestruttibile. Nell' union conjugale si può ammettere due amori: l' uno vero, l' altro non affatto puro. Questo va scemando; ma il suo difetto viene sopperito dall' aumento dell' amor vero, aumento pro-

dotto dal convivere. Tale è l'interpretazione che debbesi dare a quel dettato: L'amor conjugale degenerare in amicizia. Si può facilmente conoscere se l'unione conjugale fu ispirata dall'amore: si osservi se i conjugi resistano alla seduzione od alle minacce della fortuna. Uno de' mezzi di aver maritaggi felici si è di dare intera libertà a' contraenti; un altro, anzi il più valido, si è la Religione; ma si noti che anche questa condanna ogni violenza. La simpatia degli animi è un misterio: la famigliarità, un lungo convivere non bastano a farci conoscere l'indole: sovente veggiamo simpatizzare cotali che mostrano notevole differenza di disposizioni. Si fece questione in quale de' due sessi l'anima sia predominante. Schlegel sta per la donna, concede che in generale le donne non sono atte alle scienze razionali, alle sottigliezze, alle astrazioni; ma riflette che hanno il buon senso ed un giudizio sano e diritto. La simpatia de' due sessi consiste ne' bisogni reciproci. Le qualità del maschio e le qualità della donna vogliono essere associate acciocchè ne risulti un tutto compito. L'anima esercita la sua azione sulle scienze; il che è propio dell'uomo. L'anima somministra allo spirito la lingua; senza lingua non può esservi scienza. La lingua è insieme discorsiva e figurativa. A formarla concorrono l'immaginazione e la ragione. L'immaginazione somministra la parte figurativa; le immagini, la melodia: la ragione somministra il logico, il grammaticale. La corrispondenza degli spiriti superiori non può che essere immediata, senza successione di tempo. Forse vi ha qualche analogia tra la comunicazione angelica e l'umana. Si può forse ammettere un chè di angelico nella forza con cui l'oratore signoreggia gli animi de' suoi uditori. Ma il confronto si abbia per assai remoto. Il linguaggio è strettamente collegato colla tradizione tanto sacra che profana: è il germe delle scienze; ne è l'espansione; ne è la cagione e l'effetto; ne è la radice, i fiori, i frutti. Per conoscere l'azione dell'anima sulle scienze

per lo ministerio della parola, Schlegel esamina il rapporto della ragione con le altre facoltà dell'anima. La memoria e la conscienza morale sono alla ragione ciò che i sensi, le tendenze, le passioni sono all'immaginazione. Le inclinazioni sono l'immaginazione vivificata: e similmente la memoria è la ragione applicata renduta attiva. La ragione senza il soccorso della memoria è cieca. L'influenza della ragione sulla conscienza morale è grande sì, ma anzi negativa che positiva. La ragione adempie due ufficj: esamina, conchiude. La conscienza morale esamina solamente; ma esamina in una maniera sua propria: non si vale del linguaggio discorsivo; si esprime pel sentimento immediato del giusto e dell'ingiusto. La conscienza morale è immutabile. Parecchi filosofi la riguardarono come la precipua ministra di Dio. Schlegel vi si soscrive, a patto però che non si escludano gli altri mezzi della divina Rivelazione. Complemento della ragione è la percezione morale: col qual nome s'intende la voce della conscienza. La volontà è tramezzo alla conscienza e le passioni: quella mette innanzi il dovere, queste allettano al piacere. La volontà è pienamente libera: può abbandonarsi alla ragione ed alle passioni. La ragione non vuol essere confusa coll'intelligenza. L'immaginazione concepisce l'oggetto; la ragione coordina le percezioni; l'intelligenza comprende. Ma sarà bene che esponiamo un po' a dilungo la dottrina di Schlegel.

Si faccia comparazione tra la conscienza di Dio e la conscienza dell'uomo. Dio è uno spirito onniveggente, onnipotente, essenzialmente amore. Non gli si può attribuire immaginazione, non anima, non ragione. L'uomo conosce Dio per l'intelletto; colla cooperazione delle altre facoltà dello spirito e dell'anima. L'intelletto comprende un fatto, un oggetto. L'immaginazione non fa che concepirlo; la ragione non fa che distinguerne e metterne in ordine le parti: si aspetta all'intelletto di penetrarne la natura per una

vista interiore. Vi ha più gradi di comprensione; vi ha più modi. L'intelletto procede lentamente; perciò la vera scienza fa lenti progressi: non è così della scienza falsa: essa fa progressi rapidissimi. Scienza vera è quella che è fondata sulla sperienza. La varietà de' fatti cui considera non induce differenza. Ha sempre per base la sperienza. I sistemi di teologia, l'idealismo, il razionalismo non saranno mai liberi da ogni dubbio: non veggiamo noi come vadano successivamente variando? Si attribuisce a Dio l'assoluto. Questo assoluto vuol essere interpretato, chè pigliato nella sua massima estensione ci getterebbe nell'errore. È assoluto inquantochè è supremo, independente; ma se si consideri Dio riguardo all'uomo, non si può più dire assoluto. Guai se la sua giustizia si compisse assolutamente! La giustizia è limitata dalla bontà. Gl'idealisti, col loro assoluto, lungi dall'illuminare, addensarono le tenebre. Già a' suoi tempi Pitagora, e poi tutti coloro i quali ebbero un'idea giusta della Divinità, confessarono la personalità, l'ipostasi divina. Questo dogma fu universale: debbesi riguardare come un fatto inerente all'ente. Un filosofo, un solo, e questo Tedesco, ebbe l'audacia di negarlo. I suoi proseliti mostransi peritosi, meno svergognati. Si ripete che la cognizione di Dio non debbesi alla ragione, ma alla sperienza, al fatto. Dio rivelò sè stesso all'uomo. Su tal punto concordano tutte le tradizioni. Ma affinchè Dio si potesse rivelare all'uomo è necessario ammettere nell'uomo una facoltà di comprendere. Questa si è l'intelletto. Non si trova in verun luogo delle Sacre Scritture il dire *ragione divina:* si trova ovunque *intelligenza onniveggente;* solo ne' tempi moderni si fece siffatta confusione babilonica. Anticamente qualche Stoico commise lo stesso errore; ma gli Stoici assoggettavano Dio al destino: cosa assurdissima! Se non che alla rivelazione di Dio per mezzo della parola se ne aggiungono altre: l'universo nella sua forma e

nella sua sostanza, la conscienza morale, la storia universale. Due sono le rivelazioni per mezzo della parola: la prima fu fatta ad Adamo; la seconda a Noè. Il gentilesimo conservò tracce di questa doppia rivelazione. L'intelletto coopera alla percezione della nozione di Dio; ma non ne ha l'uffizio immediato: questo è di pertinenza della volontà. Prima si ha il sentimento di Dio, e questo sentimento reagisce sull'intelletto; di qui l'azione del pensiero e della parola. Tale è la vera filosofia: semplice, viva. La sofistica non merita il nome di filosofia. Pitagora, Socrate, Platone consideravano le cose divine, le svolgevano, non ne facevano argomento di disputazioni: si valevano pure della forma più semplice qual è quella del dialogo.

La nostra anima ha rapporto colla natura. La scienza della natura, essendo fondata sulla sperienza de' sensi, non può che essere imperfetta. Debbe incominciare dall'uomo. Tre sono gli elementi dell'uomo: lo spirito, l'anima, il corpo: ebbene, anche nell'organismo dell'uomo si possono ammettere tre elementi corrispondenti a' tre mentovati. Le ossa e i muscoli e le altre parti più materiali dell'organismo corrispondono al corpo; il sangue, gli organi (cinque o sei) preparatorj e distributori del sangue, gli organi respiratorj corrispondono all'anima: lo spirito non si appalesa che per l'azione che esercita sul cervello. Il plesso in generale soggiace alla sua influenza; reagisce su' sensi superiori: lo spirito differisce dal fluido nerveo. Fu da alcuni denominato principio etereo del genere nervoso. Non è l'anima organica la quale risiede nel sangue. La morte consiste nella separazione di quello spirito dal suo inviluppo terrestre: la resurrezione sarà una nuova congiunzione di esso con detto inviluppo. Esso è l'organo di tutti i fenomeni spirituali. Lo studio dell'uomo cominciò dalla medicina; cioè dalla considerazione delle malattie e de' rimedj. La natura è vastissima, nè si può compitamente co-

noscere. Ma non è inerte, come per alcuni si afferma. Se tal fosse, come mai potrebbe assimilarsi alla sostanza dell'uomo: potremmo credere con gl' idealisti che non esiste vera mente, ma è una fantasima del nostro pensiero. Si ammisero idee innate: non vi ha necessità di ammetterle. Se fosservi idee innate, converrebbe ammettere la preesistenza degli spiriti e delle anime: il che non si può concepire. Nè innata è l'idea di Dio: niuno può aver la nozione di Dio senza che Dio gliela riveli; e la rivela a chi è giusto. E tuttavia Schlegel propende ad ammettere un'idea innata; ma una sola, e dessa in conseguenza del peccato originale: si è l'idea della morte, morte intellettuale. Di cui si hanno questi effetti: siamo spinti a credere illusione il mondo esteriore, a riguardare il mondo materiale come un ammasso di atomi aggregati per affinità, a stabilire perciò una gran separazione tra l'uomo e le cose esteriori. Ma un'attenta considerazione dee condurci a vedere la natura come viva. Senza tal vita come mai potremmo spiegare le intime relazioni che ha l'uomo col mondo esteriore? Relazioni dimostrate dalla chimica e dalla medicina. La Sacra Scrittura ci dice che Iddio nel principio del sesto giorno della creazione comandò alla terra che producesse animali viventi: come questa avrebbe potuto dar la vita se non l'avesse avuta pur dessa? Altrove leggiamo che le tenebre coprivano l'abisso, e la terra era inerte e vuota; che lo spirito di Dio spaziavasi sulle acque. Non abbiamo qui noi additato il principio di vita? Altrove troviamo che la morte entrò nel mondo per lo peccato. Il che non debbesi solo applicare all'uomo, ma eziandio alla natura; dunque la natura, come l'uomo, vive, ed un tempo morrà. La bussola non è forse un argomento della vita terrestre? Non è ripugnante alla divina bontà il sistema della materia inerte? I movimenti delle masse, le combinazioni e scomposizioni non sono forse effetti di vita? La lotta degli spiriti è un fatto su cui non

si può muovere dubbio. Nella natura vedesi un conflitto; è un conflitto di forze; conflitto tra la vita e la morte. Schlegel propende a credere che la natura terrestre morrà, ma risorgerà come la natura umana. L'anima dell'uomo ha relazioni con Dio. Il nostro Duce propone il punto: Se l'anima sino dalla sua origine abbia tutte le condizioni che sono necessarie per mettersi in armonia con Dio, ovvero a poco a poco se le procacci. Affinchè l'anima si metta in armonia con Dio fa di mestieri che si metta in armonia con sè stessa: ora le facoltà dell'umana conscienza, l'intelletto, la volontà, la ragione, l'immaginazione sono discordanti tra loro. Il mezzo di metterle in armonia si può solo trovare in Dio. La filosofia debbe aver Dio per principio: altrimenti non fa che precipitare da errore in errore. Tre sono i sistemi filosofici. I razionalisti dubitano su tutto; i partigiani della natura non vedono che quanto loro offrono i sensi corporei. Gli assolutisti si appoggiano unicamente all'autorità divina. Gli ultimi sono in assai miglior condizione; ma debbono pensare alla conciliazione con dare alcunchè al mondo esteriore. Tutte le umane cognizioni verrebbero coordinate intorno ad un centro comune. La nostr'anima sarebbe capevole d'una maggiore armonia con sè stessa e con Dio, se non vi fosse stato il peccato. Per questo l'uomo fisico divenne soggetto alle malattie ed alla morte; per questo l'intelletto divenne soggetto all'errore. Il principio dell'errore assume quattro forme, corrispondenti alle quattro facoltà mastre della conscienza. L'intendimento è sterile, e non ha che nozioni morte: la ragione si perde in disputazioni dialettiche; l'immaginazione è soggettiva; la volontà mostra un assolutismo. Per istabilire l'accordo tra dette facoltà è necessario che l'anima si unisca intimamente con Dio. Ma per questo si richiede l'intervento della volontà. Iddio si abbassa all'uomo in un modo da non potersi concepire; ma la volontà dell'uomo vi debbe cooperare: anzi la volontà che l'in-

telletto. La volontà dell'uomo dee tutta abbandonarsi alla volontà divina: separarsi perciò dal mondo sensibile. Ogni uomo ha una propria vocazione; ogni uomo ha i mezzi per compirla: i più sono indifferenti; molti pure trasandano di conoscerli. La nostra fede è debole; la nostra speranza è pusillanima; la nostra carità non è paziente: tre virtù rigeneratrici della conscienza.

Esiste una relazione tra Dio e la natura, tra la natura ed il mondo invisibile. La natura non è inerte, ma ha una vita propria. Non ebbe solo il principio dal Creatore: non avrà sol di più il suo termine; ma è costantemente conservata da chi la produsse e la vivificò. Sopra la costante immediata intervenzione della volontà divina sulla natura è fondata la nozione de'miracoli. Non si possono negare senza rinunziare al buon senso. Intanto la natura ha la sua perfettibilità; ma è destituta del libero arbitrio. Schlegel sull'anima degli animali propone che le specie più propinque all'uomo abbiano un'anima individuale, un *io:* che le più lontane abbiano un'anima indistinta in ciascuna delle specie; soggiunge che ciascuna categoria di animali è una forma della vita generale; perchè altrimenti ne seguirebbe che l'anima belluina sarebbe immortale, il che è assurdo. Ammette la generazione spontanea. Crede che i contagi e i veleni sieno esseri viventi, prodotti del principio vivente, della morte, della corruzione; che la terra dopo la violazione della legge divina produce viventi diversi da quelli che produsse nella creazione. Non possiamo avere una giusta nozione dell'universo senza riferirci a Dio: non possiamo spiegare il principio del mondo senza confessare un eccesso d'amore di Dio. Egli bastava a sè, non aveva bisogno di creature. Iddio vuole l'amore dell'uomo: il creò libero: e per dargli la libertà sospese l'azione di sua onnipotenza; chè altrimenti l'uomo non potrebbe esser libero. Iddio è libero, l'uomo è libero; ma le due libertà sono differentissime: la libertà di

Dio è riposta nella compiacenza di sua pienezza: la libertà dell' uomo consiste nell' elezione tra più possibili. La libertà umana ne' suoi rapporti con Dio è circoscritta alla vita presente, tempo di prova, di merito o demerito: nella vita avvenire fievi la sanzione della legge: o premio, o pena. Ogni dolore non è a pena: vi ha sofferenze, sì in questa che nell'altra vita, le quali sono utili inquantochè tendono a purificar l'anima. L'unico male è la morte eterna; ma anche questo è necessario all' ordine.

Si suol dire che l'umano genere percorre varie età come gl' individui, e che dapprima fu destituto di cognizione. Questo è falso. Iddio rivelò ad Adamo tutto, tranne la morte e l' esistenza degli spiriti maligni: e ciò perchè questi dovevano servire a provarlo. In seguito alla caduta, le tenebre si sparsero sopra l' intelletto: si fu allora che incominciò la necessità d' uno sviluppamento progressivo. E questo si può vedere tanto negl' individui quanto nell' umana generazione. Rivelazioni di Dio apportarono la restaurazione morale ed intellettuale: la prima occorse nella formazione del popolo ebreo; la seconda nella venuta del Messia.

Il genere umano ebbe un principio, ed avrà pure un fine. Quando sarà questo fine? Alcuni, da che la creazione fu fatta in sei giorni, diducono che il mondo durerà semila anni: altri ve ne aggiungono mille, contando il giorno in cui Dio riposò dalla creazione. Schlegel non ardisce diffinir la questione: e tuttavia propone una sua congettura. Ammette quattro età del mondo, e crede che siamo al passaggio dalla terza alla quarta. Alla prima età riferisce i venticinque primi secoli, la cui istoria è assai oscura e confusa; alla seconda i quindici secoli in cui l'uomo si preparò ad un'educazione, od ebbe un' educazione preparatoria. La terza età comprende quindici secoli dell' era cristiana: se non che i tre sussecutivi si potrebbero forse aggiungere alla terza età. L'Autore

osserva che, quarant'anni fa, occorsero tali mutamenti da segnare un'epoca, una nuova età. Uno de' segni più manifesti del cangiamento di età si è una somma celerità nel succedersi degli evenimenti. L'incominciamento della nostra età è contrassegnato da una lotta spirituale. L'opinione pubblica, che si potrebbe chiamare coscienza morale pubblica, esercita la massima influenza. Qui l'Autore fa un'intromessa sul numero delle facoltà dell'anima. Ne conta dieci: ragione, memoria, coscienza morale, immaginazione, sensitività, istinto, intelletto, volontà; concorso del pensiero, dell'amore, del sentimento; giudizio. Il giudizio giusto è esclusivo a Dio: ei solo giusto, ei solo conoscitore del giusto. Dio non chiede all'uomo l'impossibile. Ogni potestà è da Dio. Il dedurla dalla ragione e da una libertà sfrenata fu un breve delirio di questa nostra età. La potestà umana non solo è da Dio; ma ha una tal quale corrispondenza colla stessa potestà divina. Primo tratto di analogia si è il dar leggi. Le leggi umane non sono che l'applicazione delle leggi della natura, cioè divine, alle nazioni. Un altro tratto di somiglianza si è colla missione del Redentore. Il Messia ottenne grazia all'uman genere, placando col suo sangue il giusto sdegno del Padre: e similmente il principe può accordar grazia a' suoi sudditi. La potestà della Chiesa corrisponde immediatamente alla missione del Redentore: quella de' principi si riferisce a Dio come giudice: è una relazione mediata: il principe non è che l'amministratore della giustizia divina. La potestà umana fu variamente definita; ma sempre in un modo vago. Schlegel vi assegna due caratteri: 1.° il principe non è risponsale che a Dio; 2.° questa risponsalità è di assoluta necessità. Le nazioni hanno diritto di sussistere, il quale scopo non si potrebbe conseguire senza guerre. La guerra vuol esser giusta; e non può esser tale quando non fosse fondata sulla verità. A giudicare della giustizia di una guerra, come pur d'una

pace, conviene presentarsi al gran tribunale di Dio ed aspettarne la suprema sanzione. L' autorità de' principi dicesi assoluta; non già nel senso che sia illimitata, ma in quello che sia risponsale al solo Dio. La natura umana è perversa: resiste a' tratti d' amore che Iddio le diede colla Rivelazione: è tepida nel bene. Talvolta poi cade in altro errore: intenta innovazioni. Tra la Religione e la politica sta la scienza, la quale o è affatto libera, o è circoscritta nella scuola. Anch' essa trasvia, ora coll' opporsi alla Rivelazione, ed ora con fondare capricciosi sistemi. La storia ci presenta un continuo conflitto tra la giustizia divina e lo spirito di mendacio. Tra le catastrofi delle nazioni e i progressi della divina Rivelazione vi ha una correlazione. Il diluvio universale, la confusione delle lingue, il caos della mitologia, la dispersione de' popoli, gli erronei sistemi de' filosofi presso i Greci ed i Romani, la caduta della Grecia, la rovina di Gerusalemme, il fine dell' Imperio romano, le discordie del medio evo, l' annientamento totale dell' Imperio dell' India, attalchè non ne rimanga quasi più memoria, sono altrettante testimonianze della giustizia divina a punire le scelleranze degli uomini. A' dì nostri si ebbe una pace fra le nazioni europee: effetto questa di riconciliazione tra la scienza e la fede. Il che è faustissimo augurio.

La filosofia della vita non vuol essere un puro razionalismo: debbe attenersi al metodo matematico. Non si ripudiano i sillogismi; ma sieno come episodj e nulla più. Non dee nemmanco la filosofia esser astretta al naturalismo: circoscritta ne' limiti della natura, tornerebbe infruttuosa; ma anche la contemplazione della natura può esser d' ajuto alla filosofia della vita. Questa non è che la scienza di Dio. Nè si confonda dessa con la teologia: sono in relazione tra loro, ma pur distinte. Si può stabilire questa ragione tra le due scienze: La teologia sta alla filosofia

della vita come la matematica pura alla matematica applicata. Quella vuol essere severa ne' termini e nelle formole: a questa si concede qualche licenza. Tra la scienza e la fede apparisce una scissione, una quasi ostilità: eppure, se ben si guarda, sono strettamente congiunte. La verità è una: come potrebbero essere contrarie la cognizione della verità come rivelata e la cognizione della verità mediante la ragione? La filosofia in ogni tempo riconobbe che tre virtù si raccolgono nella causa prima: questo concetto si scorge in varj tempi e in popoli distintissimi tra loro. Vi ha una vita che ha il suo principio in sè stessa, che è sorgente di tutte le vite. Evvi in essa un pensiero creatore, un Verbo; independente. Dal Verbo eterno erompe la luce, e questa luce è la vita prima: luce immateriale, soprannaturale, santa. Vita, Verbo, Luce sono tre potenze raccolte in una sola potenza. La cognizione scientifica della vita prima non può essere scompagnata dalla fede. La coscienza vuol essere libera, ma essa riconosce l'insufficienza dell'umano intelletto a conoscere Dio: ne è persuasa: e il soggettarsi della volontà alla Rivelazione è già per sè un atto di fede. La discordanza che si vorrebbe mettere tra la scienza e la fede non è nell'essenza della cosa, ma bensì nella corruzione dell'umana natura. Iddio disse: Facciasi la luce; e la luce fu fatta: fu questo un istante. La scienza al contrario non arriva alla luce che lentamente; anzi talvolta rimane stazionaria; tal altra retrocede. Il popolo ebreo ebbe la luce, mentre tutte le altre nazioni erano nelle tenebre. A quello fu assicurata una nuova luce. Eppure anche fra gli Ebrei sorsero sette a diffonder le tenebre. I Farisei stavano alla pura lettera, non vollero intendere il senso della Rivelazione; aspettavano un Messia armato. I Sadducei mostraronsi libertini con indurre innovazioni nella credenza. Venne Cristo, il sole di giustizia; dissipò le tenebre, sparse la luce alle nazioni. Avrebbe dovuto la scienza unirsi per sempre alla fede:

eppur non fu così: si ebbero più scissioni. Gli uni furono increduli, gli altri pretesero di riformar l'opera d'un Dio. Per mantenere la debita unione organica tra la scienza e la fede, convien farsi una giusta idea di questa fede. L'umanità o coscienza consta di tre elementi: spirito, anima, corpo. Le nostre forze intellettuali non sono sufficienti a conoscere pienamente certe verità. Dunque esse non ponno darci un'idea positiva della fede. Conviene aver ricorso ad un soprannaturale, tal però che non contrasti colla ragione. Ma sin qui non abbiamo ancora la fede viva: questa si trova nell'amore. L'anima è essenzialmente la facoltà d'amore; dunque la fede viva dee posare nell'amore: senza amore la fede è morta. L'anima credente si può definire l'anima pensante e l'anima amante. Il pensiero è il principio: l'amor purificato e fisso in Dio gli dà tutta la consistenza. Lo spirito è il principio della scienza superiore o sublime, quella dell'eterna verità. I sensi sono il principio delle scienze inferiori e terrestri. La funzione dell'anima credente viene da Schlegel paragonata al firmamento quale il riguardavano gli antichi. Esso era come un padiglione o cortina che separava l'etere dalla terra: squarciata quella cortina, l'etere e l'aria colla terra cui attornia verrebbero a confondersi. Similmente la fede tiene separata la luce eterna dalla sfera delle scienze terrestri: quando si tolga la fede, la luce viene oscurata dalle tenebre, e le tenebre prendono un falso luccicare. Sinchè l'anima pensante ed amante tenne il centro d'azione, la ragione e l'immaginazione furono in armonia: ma appena la madre comune fu smossa dalla sua sede, ne venne disordine. La ragione diventò una facoltà astratta, e l'immaginazione una facoltà cieca: di qui il paganesimo. L'uomo diede agli oggetti colori soggettivi. In tal modo spiegasi l'infinita varietà de' culti superstiziosi. I falsi sistemi, gli errori filosofici, le false religioni, l'incredulità teorica, l'incredulità pratica aggiransi tutti tra due confini, che sono il

naturalismo ed il razionalismo. Non si pretende che queste due sieno le sole cagioni degli errori: si intende solamente che il razionalismo ed il naturalismo sono l'agone o teatro in cui pugnano tutti gli errori. La cagione può esser più recondita nella coscienza. Essa è riposta nell'abbandono di Dio e nel disprezzo in che l'uomo tiene la luce eterna. L'intelletto e la volontà (intelletto sofistico e volontà assoluta) sono cagione di errori; ma queste due facoltà sono anzi pratiche che speculative: per sè non sarebbero bastevoli a trarre in inganno. Tra dette due facoltà la prima governa la seconda: l'assolutismo della volontà presuppone perversità nell'intelletto. Abbiamo detto che il naturalismo ed il razionalismo sono il campo in cui pugnano tutti gli errori. Il primo conduce infine all'ateismo; il secondo al panteismo. Passa Schlegel a proporre un metodo di abbattere gli errori. Crede che non soddisfaccia punto all'uopo il confutare a parte a parte tutti i principj; perocchè, mentre si atterra un errore, s'alza su un altro, nè si viene mai a termine. E' pensa che la verità debba essere esposta in modo affatto semplice e senza passione. Si riapra l'occhio interiore, si riconduca lo spirito al centro, si faccia rivivere l'anima. Il che però non si può conseguire senza l'ajuto di Dio. Le Sagre Scritture parlano di spada che penetra insino alla midolla delle ossa, e separa l'anima dallo spirito. Questa spada spirituale non è sempre nella parola: assai spesso è negli evenimenti. Essa non solo può agire su individui, ma eziandio su una nazione, su più popoli, su tutta l'umana generazione.

Dopo aver Schlegel mostrato l'accordo che esiste tra la scienza sublime e la fede divina, esamina la differenza radicale che passa tra la fede semplice e la falsa scienza: considera lo spirito nella sua applicazione all'ordine della realità. Incomincia da' tempi antichi, e vi scorge due fasi: l'una del mondo anteriore alla filosofia greca, l'altra dell'incivilimento di

quell' inclita nazione. Il paganesimo de' primi tempi viene riguardato come un parto di folleggiante immaginazione: e tuttavia, se ben si guardi, dee la sua origine al puro errore. Riesce assai difficile il salire alla razza gigantesca che visse prima del diluvio universale: cominceremo adunque di qui. Tutte le mitologie ammettono un Dio creatore dell' uomo e dell' universo. La natura svelava all' uomo la Divinità; egli vedeva Dio nella natura, e la natura in Dio. Questo era il paganesimo de' religiosi padri del genere umano; questa fu la loro religione naturale. La prima rivelazione che fece Dio si è la suddetta, vale a dire per mezzo della natura. La seconda rivelazione fu la legge promulgata da Mosè, tendente a salvare un popolo degenerato e a conservare in lui i costumi fra popoli degenerati in maggior grado. La terza è quella del Messia. La prima legge era meno grave; più grave la seconda; ancor più grave la terza. Così Iddio preparò il genere umano a leggi più severe. La prima legge era piena di vita; di una vita espansa. La seconda legge promise il Salvatore, e intimò di aspettarlo con rigori. La terza legge è legge d'amore, legge di perfezione, prepara l' uomo a sostenere una gran lotta e a riportarne gloriosa vittoria. Tra il primo uomo, con tutti quelli che non degenerarono prima del diluvio, e i posdiluviani dobbiamo ammettere un sommo divario. Quelli avevano una nozione intuitiva di Dio: al contrario i posdiluviani furono astretti a ricercare l' eterna verità per mezzo delle scienze inferiori. Aggiungasi che l' atmosfera soggiacque a mutamenti, che l' uomo usò di varj alimenti. Di qui la longevità degli antidiluviani, che pare incredibile, eppur non è. Un filosofo dell'Alemagna, sul finir del diciottesimo secolo, gittò la proposizione che l' ultima setta del cristianesimo, la quale si diffonderà ampiamente, fia l' ateismo. Egli fu tenuto per un pazzo; ma la nostra generazione cominciò a vedere l' adempimento di quel terribile presagio. Gli antidiluviani,

per quel che si può congetturare, erano divenuti atei. Le Sagre Scritture ci dicono che erano corrottissimi: il sommo della corruzione è l' ateismo. In seguito al diluvio gli uomini nuovamente si corruppero: di qui risorse il paganesimo. Venne la filosofia greca, la quale fu straniera alla vita; errori succedettero ad errori. Intanto però alcuni sentirono e predicarono un Dio, l'immortalità dell' anima, la libertà. Pitagora e Platone si può dire che presentirono il cristianesimo: tanto i loro precetti si appressano a quelli del Messia. I Mistici abusarono del nome di Pitagora, e i Neoplatonici erano tutt' altro che seguaci di Platone; erano entusiasti. Aristotile diede un sistema, che fu il germe del naturalismo e del razionalismo. Lo stoicismo era un austero razionalismo, e l' epicurismo un molle naturalismo. Il cristianesimo abbattè, non che il paganesimo, la filosofia de' popoli inciviliti. Trovò ostacoli: sursero nuovi sistemi, nuovi errori. E siamo sempre o nel naturalismo o nel razionalismo. I Gnostici si crearono una mitologia filosofica, un naturalismo; gli Ariani immaginarono un proprio razionalismo. Si tornò ad Aristotile: le sue opere erano il solo argomento della Scuola. Un Padre della Chiesa ed un Arabo vi si segnalarono. Il sillogismo era il metodo generale di difendere Aristotile. Alla caduta dell'Imperio d'Oriente uomini dottissimi vennero in Occidente. Nella contingenza della scoperta dell'America si ebbe nuova opportunità di cumular cognizioni. Ma troppa era la corruttela. Verso il finire del decimosettimo secolo fuvvi una pace, almeno apparente, fra i popoli cristiani. Si sperò. Le scienze umane fecero rapidi progressi; ma erano insufficienti. La libertà popolare portò gli amari suoi frutti; perverse dottrine vennero bandite; solenni intelletti tendono unanimi ad abbatterle; esse continuano a sussistere, sebbene sotto sembianza di docilità. Ma vuolsi durar nell'assunto: s'arriverà senza manco nessuno a riunire la scienza e la fede. Per giungervi, debbe la scienza passar per tre

gradi. Il primo grado si è la riflessione; il secondo l'astrazione; il terzo la vita, cioè la scienza fondata sullo stesso Dio. Diasi infine il bando alla dialettica; la logica sia temperata alla teoria del linguaggio; non sia ristretta alle leggi che le assegnò Aristotile. La verità eterna è essenzialmente una; dunque pur una è la sua nozione: la scienza unita alla vita è la conseguenza della logica che si propone. La logica vuol essere associata alla simbolica. Con questo nome Schlegel intende l'estetica. Non può esservi bello non vero. Le arti imitatrici hanno avanti a sè un modello, un tipo diggià esistente. Le belle arti riferisconsi ad uno de' tre elementi dell' umanità: la musica si riferisce all' anima; la scultura al corpo; la pittura allo spirito; l'architettura si può collocare presso alla scultura. La poesia è un arte simbolica universale; comprende insieme l'anima, lo spirito, il corpo; la verseggiatura, e specialmente il ritmo, l'appressano alla musica; le figure e le immagini alla pittura ed alla scultura; la struttura e disposizione all' architettura. Il primo genere è l' epopea; il secondo la lirica; il terzo la drammatica. L'educazione vuol essere simbolica come le arti. I giuochi della prima età lasciano tracce più durevoli che non i precetti del maestro. I giuochi non debbono essere nè di puro sollazzo, nè di severa meditazione: sien dessi simbolici. Gli esercizj sieno pure figurativi. L'uomo, nello stato d' innocenza, comunicava i suoi pensieri per un puro atto della volontà; non aveva punto mestieri di linguaggio. I simboli, dopo la fatale caduta, diventarono necessarj. L'antico patto fu simbolico del nuovo: un velo simbolico cuopre i misteri della Religione: la comunione della fede si mantiene pe'l linguaggio. Sin qui si parla di segni arbitrarj, non di quelli che ragguardano all' essenza. Il Verbo eterno non è più un segno, ma un' essenza. La nostra Religione è ispirata e conservata da' simboli. Senza altare, senza misterj si ridurrebbe ad una semplice scuola filosofica. Anche la

conoscenza delle Sagre Scritture; quando si volesse una religione puramente astratta, non sarebbe che una mera curiosità. I geroglifici avevano del simbolismo; il Verbo eterno esercita il suo imperio sull'universalità delle cose. Schlegel si ferma alcunchè a considerare quello che esercita sul potere. Vi ha tre poteri: il paterno, il sacerdotale, quello di Stato. Vi scorge il simbolismo. Il padre è come Dio creatore; il sacerdote come Dio redentore; il giudice debbe rappresentare Dio giusto.

Lo spirito di verità e di vita si può applicare alla politica. Egli è un gran principio che la potestà viene da Dio, e non risponsabile che a Dio. Se fosse risponsabile ad altro, quest' altro sarebbe la potestà. Così presso gli Spartani il potere era negli efori, e non nei due re; presso gli Ateniesi era nell' areopago, e non in chi appellavasi principe. Dal potere, ossia dal sovrano, debbe venire la sanzione della legge. Dicasi lo stesso del decreto di guerra e pace: chè la guerra giusta non è che la giustizia esercitata con altri popoli. Tra la potestà sacerdotale e la regia non vi ha conflitto: sì l'una che l' altra sono rappresentanti di Dio, ma sotto vario aspetto. Ma nei Governi rappresentativi la dissidenza de' suffragi, se non è una dissoluzione dello Stato, dirittamente vi conduce. Non si può dissimulare che anche la monarchia soggiace a difetti. Salomone pur desso trasviò: ad un principe buono può succedere un tristo. Ma questi difetti trovansi pure nelle repubbliche, e per altra parte mancano in esse i vantaggi della monarchia ereditaria. Questa insomma è più armonica, e, per valerci dell' espressione di Schlegel, è più simpatica col cristianesimo. Questo è comprovato dalla storia. Del resto il cristianesimo non è nemmanco in contrasto con lo stato repubblicano. Anzi l'Imperio Germanico, che fiorì sì lungamente, avuto rispetto all' elezione di Cesare, era una specie di repubblica. Se l'uomo fosse stato fedele a Dio, non vi sarebbe ordine sociale. È que-

Digitized by Google

sto una spada vindice de' buoni e de' malvagi. Prima del diluvio non fuvvi Stato; il troviamo dopo quella rigenerazione religiosa dell' umanità. Se un giorno si rintegrasse la giustizia nel mondo, si porrebbero giù l' armi. Una via per arrivare a questa pace generale di Dio si è che i popoli cristiani non si lascino sopraffare da crudeli passioni e dalla smania di conquistare.

Le due potestà, ecclesiastica e civile, sono distinte; ma debbono procedere con amichevole accordo. L' ordine civile non può sussistere dove non ci è religione, e la religione non può esercitare compitamente la sua influenza dove non ci è ordine pubblico. La divisione de' popoli in varj ordini è conforme all' umana natura. I Governi asiatici debbono in gran parte la loro stabilità alla differenza di condizioni. Il cristianesimo vi apportò salutari cangiamenti. Lo stato sacerdotale dipende da una speciale vocazione, e non dalla nascita. Schlegel mette a confronto la monarchia ereditaria e la monarchia costituzionale. Sta per la prima, mosso dalle oscillazioni cui va soggetta la seconda. Si vede al presente una divisione di potestà civili: la marittima e la continentale. La Gran-Bretagna può star di fronte a tutti i Governi del continente: ella i mari, ella i porti, ella quasi padrona del mondo. Ma sì assoluta preponderanza è generalmente riguardata come intollerabile. Un equilibrio dinamico tra i potentati in parte è insufficiente ed in parte impossibile. La tranquillità e la pace non si possono altronde sperare che dal cristianesimo. Dovrebbe farsi un' alleanza de' grandi Stati; questa fondata sull' Evangelio. Un tanto bene non può venire nè da' pubblicisti, nè da' filosofi: sol Dio può largirlo. Base de' Governi è la Religione; la scienza dà loro l' azione. Ma la scienza debbe essere la divina. L' attuale polemica de' giornali è anzi distruggitiva che edificatrice. I liberali, cioè quelli che negano il diritto divino, l'origine religiosa della potestà, anche ec-

clesiastica, eccitarono a'dì nostri di grandi controversie. Stanno loro di fronte valorosi pubblicisti. Se non che alcuni di loro non diedero il giusto valore alla teocrazia. Intesero od un'assoluta potestà esclusiva del sacerdozio, od un despotismo politico d'accordo colla Chiesa. La potestà pontificale e la civile, come si è avvertito, sono distinte, ma amiche, provenienti amendue dalla Rivelazione cristiana. È vero che la Chiesa usa talvolta di una potenza straordinaria; ma però il suo scopo è sempre la Religione.

Schlegel si creò una teocrazia della scienza, inquantochè la verità esercita un potere divino. Ma riflette tosto che i suoi effetti stanno nella coscienza, nè hanno un'esterna forma di sanzione. Due nuove umanità si guardano di fronte: vera l'una, e l'altra falsa. Acciocchè salga in onore la prima, la seconda vuol essere rispinta collo spirito di morte, spirito mondano, cui si dà il nome troppo improprio di genio del progresso. Rintegratasi in Dio la coscienza, si rintegrerà nell'uomo l'immagine di Dio: anima e Dio, per così dire, si unificheranno; lo spirito rientrerà in corrispondenza con li puri spiriti; la volontà ripiglierà lo scettro della natura; la natura pur dessa rintegrerassi in Dio; si compirà l'armonia della creazione.

II.

In sulle prime Schlegel sembra in contraddizione seco stesso: perocchè, accingendosi a scrivere di metafisica, condanna le astruserie metafisiche. La metafisica non è forse astrusa per sua natura? Tal voce vola per le bocche de'più. Basta pronunziar metafisica per udire: Lasciamo da parte coteste astruserie. Tuttavia, se ben si guardi, la proposizione di Schlegel è irrepugnabile. Altro è astrattezza, altro è astruseria: oppure, se così vuolsi, vi ha due specie di astrattez-

ze: le une razionali, le altre fantastiche. Astrattezze razionali sono quelle che posano sopra l' intelletto e la ragione, su' fatti della conscienza: astrattezze fantastiche sono quelle che vengono affatto create dall' immaginazione. Le ultime sono denominate astruserie. Il termine di Filosofia si piglia in più sensi: nel senso più lato esprime la scienza delle cose divine ed umane; nel senso più ristretto rappresenta lo studio dell' uomo considerato solamente come intelligente e libero. In uno de' sensi intermedj si è la contemplazione della natura: cioè del creato sensibile. Quindi comprende tanto l' uomo, quanto gli altri esseri: e nell' uomo non considera solamente l' intelligenza e la libera volontà; ma eziandio l' organismo e la vita. Ho detto creato sensibile; perchè le pure intelligenze non sarebbero più oggetto della filosofia. Alcuni comprendono anco dette intelligenze pure, e così allargano l' imperio della filosofia. Schlegel per filosofia intende lo studio dell' uomo intellettuale; ma si avverta che sottintende pure la libera volontà. Il titolo di filosofia della vita è assai ambiguo; perocchè si potrebbe pure applicare alla scienza della vita contemplata semplicemente, e quale compete tanto all' uomo, quanto agli animali ed a' vegetabili. È ben vero che la vita propria dell' uomo è l' intellettuale; ma l' uso generale per vita umana non intende tal vita, od almeno non intende soltanto tal vita: epperciò la denominazione riesce equivoca. Sarebbe più adatto di dire frenologia. Ci si potrebbe opporre che φρὴν rappresenta solo la mente, e che gli elementi dell' uomo, immagine di Dio, sono l' intelletto e la volontà. Al che si risponde che il comprendere insieme l' intelletto e la volontà libera è già per universale consentimento sancito. E veramente le due facoltà sono indivise. Appositamente riflette che la filosofia non dee limitarsi alla coltura dell' intelletto, ma dee specialmente intendere a muovere la volontà. Sotto questo rispetto il titolo di filosofia della vita parrebbe

lodevole, se non desse luogo, come si è dimostrato, ad ambiguità. Difatto la filosofia limitata all' intelletto non sarebbe che un cadavere; ma quando la volontà opera, essa si vivifica. Qua calzano quelle parole dell'Apostolo: *Fides sine operibus mortua est.* Non veggo come mai, dopo avere dato alla sua dottrina il titolo di filosofia della vita, nel mettere poi a confronto la cultura del solo intelletto ed il complessivo perfezionamento della volontà, dica semplicemente filosofia sterile e filosofia feconda: era pur meglio e più conforme a quanto aveva da principio stabilito, dire filosofia morta e filosofia viva. Ciascuna scienza ha il suo metodo: dicasi poi vario metodo o vario modo di metodo, non rilieva. Dico questo a prevenire l' obbiezione che il metodo è unico. Che cosa è metodo? È via che conduce alla meta, cioè alla verità. Dunque il metodo è uno, e non multiplo. Ma si osserva che l' umana intelligenza, non vedendo tosto la via più breve, può indagare qual paja esser tale. Dunque non insistiamo sulle parole, ogni qualvolta non l' esige la necessità od almanco l'utilità. Le scienze ebbero le stesse vicissitudini che le nazioni; ebbero il tempo di loro supremazia e il tempo di loro discadenza: intendo rispetto al numero de' cultori: chè la verità non perde nè acquista per tempo. Fu dunque tempo in cui vi era un generale entusiasmo per le matematiche, il che fu dopo Newton; allora tutte le scienze furono assoggettate al metodo matematico. Fra' primi v'ha Wolf. Siffatta confusione di metodo è incredibile a dire quanto sia nociva. La maggior parte degli errori filosofici procede da questa cagione. Gli uni, volendo attenersi a' sensi, dietro a' quali procedono la fisica e la chimica, gittaronsi in prima nel sensismo e poi nel materialismo. Altri fecero altro scambio di metodo, e caddero in altri errori. Il metodo matematico parrebbe a prima fronte non poter giammai riuscire dannoso, inquantochè nulla propone senza dimostrarlo. Verissimo: ma vi

Digitized by Google

sono verità che si possono dimostrare con altri argomenti e non con quelli che ci può somministrare la matematica. Tali sono tutte le verità soprannaturali. Schlegel protesta di voler partire dall'essenza della verità. Qui io trovo due difficoltà. La prima si è che essenza e verità sono tutt'uno. Che cosa è essenza se non la verità nel suo intrinseco? L'altra, che la cognizione della verità non è il principio della filosofia, ma il fine: vale a dire ella intende di pervenire alla verità; ma a pervenirvi dee percorrere una via. Non è disdetto di valersi di forme analogiche e figurative; vuolsi solamente riguardarle come mezzi di cui ci serviamo per sopperire alla nostra debolezza. Il senso intimo è senza manco nessuno un gran criterio di verità; ma non si può dissimulare che sovente i pregiudizj e le passioni non ci lasciano udire i responsi di quello. Tutti i filosofi invocano il senso intimo: e intanto molti se ne dilungano; o, per meglio dire, al senso intimo sostituiscono le loro opinioni, o concette nel tumulto delle passioni, o per una cieca venerazione ad un gran nome abbracciate. Converrà impertanto francarsi da ogni giogo di umana autorità, e consultare l'intimo senso nel silenzio pacifico delle cupidigie. Le questioni che propone Schlegel sono in vero le cardinali della metafisica; ma in sul principio non si potrebbero determinare. Converrebbe incominciare da quelle cose che si possono direttamente conoscere: a passo a passo indagare quali altre se ne possano dedurre: così si andrebbe esplorando la forza dell'umano intendimento; si arriverebbe infine a conoscere che vi rimangono molte cose che non si possono conoscere. Questo metodo mi parrebbe il più adatto, perchè procederebbe dal facile al difficile; dal cognito all'incognito. L'incognito in progresso diminuirebbe inquantochè molti punti diverrebbero cogniti. Finalmente si perverrebbe a ciò che è affatto superiore al nostro intendimento.

Il principio che ammette Schlegel è tutt'altro che

fondamento, che un fatto di conscienza. Egli professa l'anima generale, e direbbesi meglio universale. Questa proposizione addomanda interpretazione. Se per anima intende attività, siamo d'accordo: altrimenti dissentiamo. Ma il dire anima il complesso delle forze che governano la natura inorganica non è esatto. Non si può nemmanco dare il nome di anima al principio vitale. Se si dubita degli animali, certo non si può dubitare delle piante. Dunque per anima s'intende il principio sensitivo e volitivo. L'anima umana differisce essenzialmente dalla brutale per l'intelligenza e la volontà libera. Non veggo perchè mai Schlegel abbia dimenticato l'intelletto. Tuttavia si può scusare con dire che come molti comprendono la ragione nell'intelletto, egli comprese l'intelletto nella ragione. Nel medesimo modo possiamo interpretare che per immaginazione abbia voluto intendere la sensitività e la percettività. Avrebbe dovuto collocare l'immaginazione prima della ragione, perchè l'anima prima sente, percepisce, immagina, e poi intende e ragiona. È un abuso di analogia il pretendere che gli spiriti non possano operare senza un corpo di cui valgansi come stromento. Questo è un applicare ciò che ha luogo nell'anima umana durante questa vita a ciò che è proprio de' puri spiriti e dell'anima dopo la presente vita. L'intelletto è per molti metafisici distinto dalla ragione; nè tutti questi sono affatto consenzienti tra loro. Alcuni dicono che l'intelletto intuisce, e che in seguito la ragione confronta, e per così dire bilancia le intuizioni: dunque la ragione sarebbe superiore all'intelletto. Altri poi affermano che l'intelletto conosce immediatamente l'oggetto: dunque l'intelletto sarebbe superiore alla ragione. Altri infine sono d'avviso che l'intelletto e la ragione sono facoltà pari tra loro, che l'una ajuta l'altra. L'intelletto degli spiriti angelici conosce immediatamente: dunque la ragione sarebbe stata affatto inutile; all'opposto l'intelletto umano è limitato: perciò gli fu aggiunta la ragione a soccorso. Io mi fo a credere che forse ba-

sterebbe ammettere l'intelletto, ma in varj gradi e producente varj atti. Gli spiriti puri hanno tale intelletto che tosto conosce. L'anima umana non conosce immediatamente; perciò si ferma ad esaminare l'oggetto, a farne l'analisi e la sintesi: infine torna ad intuirlo. La prima intuizione era oscura; la seconda intuizione è chiara. Qui prendo i termini di analisi e sintesi nel vero loro senso. Per analisi intendo l'esame di ciascuna parte e di ciascuna qualità dell'oggetto. Per sintesi esprimo la riordinazione di quelle parti o qualità. Non sarebbero tre facoltà, ma tre atti di una medesima facoltà. Tra anima e spirito vi ha questa differenza. Spirito è il genere, anima è la specie. L'anima è lo spirito unito ad un corpo. L'anima belluina differisce essenzialmente dall'umana: non è intelligente, non libera; è peritura; chè anche negli animali l'anima non è identificata col corpo, non è fusa nell'organismo. Non confondansi mai anima e principio vitale. Sebbene anche di questo diremo essere, secondo l'avviso di molti e nostro, un chè distinto dall'organismo, cioè da' solidi e dagli umori: essere un chè di materiale, ma di tutta tenuità. Non entriamo a discutere se esista il fluido vitale; perchè siffatta discussione non potrebbe per nulla dilucidare l'argomento che abbiamo fra le mani. Schlegel ammette due nature negli spiriti. Qualora si voglia adattare l'idea del corpo etereo, un tal dire è inesattissimo. Il corpo etereo non può chiamarsi spirito. Avrebbe dovuto dire che vi sono enti misti eterei: si sarebbero così rappresentati gli spiriti congiunti ad un corpo etereo; quegli enti che da' più nomansi misti, e cui converrebbe appellare enti misti sensibili, cioè che cadono sotto i sensi. A che pro ammettere nell'uomo spirito, anima e corpo? Basta bene ammettere anima e corpo; perchè l'anima non è che lo spirito unito al corpo. Ma qui si noti che l'anima umana, dappoichè è sciolta dal suo corpo, continua a chiamarsi anima. Dunque, se si voglia la massima esattezza, si dirà che anima è spirito, il quale od è o

fu congiunto ad un corpo. Dicendo corpo, intendiamo compreso il principio vitale, sinchè si vive. L'anima universale è un vero delirio. Talete l'ammise, ma con tal nome intendeva l'attività della natura. È assurdo di credere che l'anima delle bestie nella morte faccia ritorno all'anima universale: essa veramente perisce, e certo non va a fondersi in uno spirito che muova la natura. Per ispirito sembra intendere il principio intelligente: il che io argomento da questi motivi: 1.° fa lo spirito superiore all'anima. 2.° fra le facoltà dell'anima non conta l'intelletto. 3.° vuole che l'azione dello spirito non sia perenne. Ma mi si para dinanzi una difficoltà. E' dice che l'anima è cagione della vita intellettuale. Forse il suo intendimento si è che l'anima mette in azione lo spirito, acciocchè ne risulti la vita intellettuale. Confesso intanto che non sono pienamente soddisfatto della mia interpretazione. Ma io invito chicchessia a dilucidare quella proposizione. Per dignità lo spirito è primo: nello sviluppo della conscienza il primato si è dell'anima. Essa è la cagione efficiente della vita intellettuale e il principio costante della vita reale. E che intende mai per vita reale? Intende forse la vita independentemente dall'intellezione? Ma in tal supposizione come mai deriva la vita dall'anima? E poi qual differenza fa mai tra la cagione efficiente e il principio costante? Certo per principio non esprime ente, ma cagione; perchè ciò che è costante o incostante si è l'agire. La cagione efficiente è costantissima; perchè è quella cui è necessariamente legato l'effetto: non può esservi cagione efficiente senza effetto: si potrebbe dire che cagione efficiente è quella che non può rimanere senza il suo effetto. I sogni richiamano sempre le percezioni avute nella veglia: solamente possono alterarne la forza e l'associazione. Le immagini che si ripresentano ne' sogni non sono sempre le più recenti: talvolta richiamansi quelle che si ebbero molto tempo innanzi. Anzi i vegliardi rinnovano più spesso le vetuste che non le recenti; per-

chè quelle che ebbero nell'adolescenza e nella giovinezza fecero una più profonda impressione, ed inoltre per la ripetizione indussero abitudine e in conseguenza facilità al rinnovamento. Stabilì che l'azione dell'anima è continua; che se non ha sempre conscienza, ha sempre immagini; che i sogni sono per la più parte l'eco delle immagini: ora avverte che nella vita corporea l'anima passa alternamente dalla veglia al sonno. Qui trovo pure una contraddizione. Se l'azione dell'anima è continua, non dorme mai: se ha sempre immagini, ha sempre conscienza. Come può avere immagini, senza conscienza di dette immagini? Altro è sonno ed altro è sogno: se i sogni sono eco delle immagini, se vi ha sonno senza sogno, l'anima non ha sempre immagini. Si può dire che l'anima è sempre attiva, or più, or meno. Nel sonno perfetto l'anima conserva le immagini, conserva la conoscenza di esse. Il che si può facilmente provare. Cessando il sonno, le immagini ritornano, e si succedono tra loro, come nelle veglie precedenti: non ritornano in un modo assoluto; ma solamente si fanno più chiare. Se non fossero conservate le immagini o tracce, come mai si potrebbero riavere, senzachè l'oggetto che è cagione di ciascheduna, nuovamente ci impressionasse? Ma come mai l'anima conserva tutte le immagini e non le vede tutte insieme? Questo è un misterio; ma è provato che è in poter suo farle passare davanti a sè successivamente. E' parrebbe potersi dire che cuopra d'un velo quelle cui non vuole attualmente guardare. Nel ragionare non ci è veruna alternativa tra l'immaginazione (che qui esprime percezione) e la ragione; l'anima nel ragionare fa passare a rassegna le idee prodotte tanto dalla percezione, quanto dall'intellezione. Come mai la ragione può dirsi negativa? L'anima nel sentire è passiva, nel percepire è attiva, nell'intendere e nel ragionare è attivissima. Quel termine di negativa non regge; i vocaboli più usati e più conformi sono *attivo* e *passivo*. La memoria non si può riferire alla ragione:

gli animali irragionevoli hanno memoria. Sul che poi vuolsi avvertire che la reminiscenza non è mai volontaria: epperciò sarebbe forse più esatto di dire che in essi vi ha solo rinnovazione della percezione associata alla percezione, a quella percezione che è destata dall'oggetto presente. La memoria non coordina le idee, non fa che conservare le immagini. L'esame delle idee si appartiene alla ragione e non alla conscienza morale. I sensi esterni non dipendono dall'immaginazione, ma somministrano materiali alla medesima. Del resto l'immaginazione rinnova le immagini senza l'intervento de' sensi esterni. L'azione di questi è necessaria alle prime percezioni sensibili: dico sensibili, per esprimere succedenti alle sensazioni. Schlegel per gusto non volle per certo intendere il gusto, giacchè questo è compreso ne' sensi esterni. È a credere che voglia intendere gli appetiti. Ma appetito e tendenza non suonan forse lo stesso? Dunque perchè vi aggiunse le tendenze? Forse appella gusti gli appetiti fisici, e tendenze le inclinazioni morali. O doveva ammettere cinque sensi esterni, o ridurli tutti ad uno, come fece Condillac, cioè al tatto. Ma ragion vuole che consideriamo come distinti i cinque sensi esterni: intanto si concede che il gusto e l'odorato hanno molta analogia tra loro. Vi sono sapori affatto simili a certi odori: così si ha il sapore acido e l'odore acido; ma non è men vero che alcuni corpi sapidi non sono odorosi, che alcuni sono odorosi, e non sapidi; che altri sono odorosi e saporosi, ma con odore e sapore diversi. Se si ammette analogia tra il gusto e l'odorato, non ve ne ha nessuna tra essi due ed il tatto. Le passioni sono anzi tiranne dell'immaginazione che l'immaginazione tiranna delle passioni. Un amante esagera l'oggetto amato. Chi è cagione dell'esagerazione? L'amore. Nè si dica che l'esagerazione dell'oggetto accresce l'affetto; perocchè, oltre all'essere l'esagerazione effetto dell'affezione, come si è avvertito, anche l'accrescimento della fiamma dipende in gran

parte dalla passione. Del resto si può concedere che l'affetto rimbalza la sua influenza sulla cagione, e l'accresce. Il vizio, o colpa, propriamente parlando, non è dell'immaginazione, ma della volontà. Appena è mestieri di avvertire che quando parliamo dell'ente intelligente intendiamo la volontà propria di lui, che è la volontà libera, detta pure libero arbitrio. Si è detto e ripetuto che la virtù ed il vizio sono vicini, anzi si toccano: si è paragonato la virtù ad una perpendicolare, che appena inclina cessa d'esser perpendicolare. Ma qui si fa una confusione. Altro è peccato, altro è vizio. Chi pecca, anche una sola volta, commette un atto contrario alla legge, perciò contrario alla virtù; ma non è per questo vizioso. Vizio importa aderenza, e, diciamo pure con buona licenza de' puristi, attaccamento alla colpa; importa abito. Se si dovesse stare alla proposizione di Schlegel, la virtù sarebbe sbandita dal mondo. Prima dell'uso della ragione non può esservi virtù: da quel punto, chi immacolato al cospetto del giudice supremo? Mi sembra che il concetto che dà Schlegel dell'entusiasmo non sia affatto giusto. L'entusiasmo non è esclusivo all'amore; anzi nell'amore non può che essere accessorio. E che è mai l'entusiasmo? È quello stato dell'anima nostra in cui essa sente in un modo sovrumano e, diremmo, divino. Quindi divinizza l'oggetto; o, per dir meglio, sente in modo e grado sovrumano l'oggetto. Nell'entusiasmo ha molta più parte la mente che il cuore: il primo ad essere commosso è il cuore: la mente è secondariamente commossa. Sinchè solo il cuore è commosso, si ha il patetico: acciocchè ne risulti il sublime, l'entusiasmo, è mestieri che la mente si aggiunga al cuore, ed ammiri e veneri l'oggetto. Catullo, Tibullo, Properzio, Ovidio erano ardenti nell'amare, ma non entusiasti. L'entusiasmo si vede in Dante e Petrarca. In somma vi può essere entusiasmo senza amore, e nell'amore l'entusiasmo è accessorio. L'amore si riferisce al cuore, e l'entusiasmo alla mente.

La definizione del desiderio è troppo circoscritta. Il desiderio non è sempre relativo ad un bisogno: tanto meno è relativo ad un bisogno tale, a soddisfare il quale sia necessario un oggetto sovrannaturale; anzi il più sublime degli oggetti sovrannaturali, cioè Dio. Nel comune linguaggio si dà il titolo di desiderio a brame assai più umili e limitate. Non udiamo tuttodì dire desiderio di onoranza, desiderio di ricchezza e simili? Più ancora, quando diciamo desiderio di vendetta, aspiriamo forse a Dio? Pigliando l'entusiasmo nel senso preallegato, non importa ingegno, non ispirazione, non genio; ma bensì un forte sentire. E qui non intendo solamente il sentir fisico, ma comprendo eziandio il sentimento morale. Il cristianesimo ha moltissimi esempli di entusiasmo senza genio. Schlegel per ispirazione intende prontezza o spontaneità d'ingegno; che se si volesse intendere una forte irresistibile tendenza, siamo d'accordo che l'entusiamo addimanda ispirazione. È vero che talvolta l'entusiasmo venne in seguito a lunghe meditazioni; ma anche in questi casi fuvvi un punto in cui un vivo raggio di luce balenò sulla mente, e spesso pure un subito fuoco pervase ad un tempo il cuore. Archimede stavasi da gran pezza meditando sul modo di discoprire la falsificazione della corona di Gerone: entra nel bagno, si sente più leggero: in quel punto vide dinanzi a sè quanto cercava, in quel punto si mostrò compreso da entusiasmo. I desiderj od appetiti sensuali non sono falsi, ma abnormi. Anche i desiderj onestissimi possono venire attutiti, almeno se si prendono separatamente. Archimede cercava il modo di conoscere se la corona comandata dal suo re fosse di oro puro o no: quando l'ebbe riconosciuto, il suo desiderio fu pienamente soddisfatto. Ho detto: se i desiderj vengano considerati separatamente; perchè se si prendano in complesso, non possono essere soddisfatti durante questa vita caduca. Ciò che Schlegel dice dell'anima amante, vuolsi applicare alla volontà. Egli am-

mette l'anima pensante e l'anima amante: col qual modo di dire esprime le due facoltà dell'anima, ragione e volontà. Per conscienza intende il giudizio della ragione; ma i filosofi sogliono per lo più dare il nome di conscienza al giudizio della ragione relativo alla volontà. Così diciamo che la coscienza ci rimorde quando la ragione condanna la ribellione della volontà alla legge eterna. L'amicizia addomanda reciprocità; non già l'amore. La costanza nell'amore si riguarda come un'anomalia. L'amicizia è costante, indestruttibile. Prendo l'amicizia nel senso di Cicerone, e non in quello di Sallustio. Il primo vuole che l'amor reciproco degli amici sia fondato sulla virtù: ora la virtù è permanente. Il secondo si limita a dire che l'amicizia è uno stesso volere, uno stesso non volere: il che può trovarsi senza una santa amicizia. Intanto non va taciuto che questo accordo non può lungamente durare; perocchè vizio ed armonía non possono conciliarsi. Se si voglia considerare l'amicizia, non quale apparisce al di fuori, ma qual è nel suo intrinseco, si può ben dire che i viziosi non possono essere unisoni nel volere e nel non volere. Dunque mentre io diceva che può esservi accordo, sebbene non lungamente durevole, fra i viziosi, mi ristava a ciò che apparisce. Nel maritaggio convien fare tre distinzioni: 1.° fu libero, o no? 2.° i contraenti sono virtuosi, o no? 3.° altro è amore morale, altro amore fisico; questo secondo è meglio chiamato appetito procreativo. Quando il maritaggio fu contratto con libera elezione, e i conjugi sono virtuosi, l'amor (morale) non solo non diminuisce, ma va sempre crescendo. Il convivere, quindi il conoscere meglio la virtù del compagno, i mutui servigi, spezialmente la prole, sono altrettante cagioni che aumentano l'amore. Evvi un'altra cagione. Sebbene l'amore e l'appetito sieno distinti, tuttavia questo, quando non va disgiunto dalla virtù, dà maggior forza all'amore. Iddio volle allettarci col piacere a ciò che conferisce alla conservazione propria e della spe-

cie. L'istinto procreativo non è per sè vizioso: divien tale allorquando non si ubbidisce alla legge. Quando il matrimonio non fu libero o per l'una parte o per amendue, e i contraenti sono virtuosi, non possono concepire vero amore intensissimo; ma possono concepire stima reciproca, per cui non ne vengano piati e scandali. Questo caso è raro. Se uno de' due conjugi è virtuoso e l'altro vizioso, si può appena sperare che l'infelicità loro non erompa fuori. Se amendue sono viziosi, o si ha discordia scandalosa, od una connivenza ancor più scandalosa. L'appetito va certo scemando; il che è proprio di tutti i piaceri fisici. E questa è una gran prova che l'uomo non è fatto per i fisici godimenti, ma per piaceri più puri, quali sono gl'intellettuali e morali. L'amor conjugale non degenera in amicizia; l'amor conjugale non iscema punto, come si è testè avvertito, ma cresce. Se diminuisce una sua cagione, che è la minore, se ne aggiungono altre, e le più efficaci: e, per ripeterlo, particolarmente la figliuolanza. Il primo precetto che dà Schlegel per aver buoni matrimonj è ottimo: la scelta sia pienamente libera. Ma, è duro confessarlo, si predica al deserto. La Religione comanda la suddetta libertà nel conjugio. La simpatia viene riguardata come un misterio: non è tale in un modo assoluto. Possiamo progredire sin ad un certo punto: senza entrare nella discussione di tutte le opinioni che si sono emesse, dirò in breve la mia. Quando una qualsiasi conoscenza di una persona ci suggerisce che ella sente come noi, nasce la simpatia. Quando una maggior conoscenza sussecutiva conferma il nostro primo giudizio spontaneo, la simpatia si fa durevole. Una delle condizioni che si ricercano in quella persona acciocchè si confermi la nostra simpatia, si è che ella provi pure simpatia per noi, e la confermi con un secondo giudizio. Alla simpatia non si esige conformità d'ingegno, ma conformità d'affetto. Intanto se si aggiunge la prima, la seconda acquista forza. La questione, se

l'uomo sia superiore alla donna, o questa a quello, nelle facoltà dell'anima, fu in ogni tempo ventilata, e parmi che sia di facile composizione. Basta esser giudici imparziali. Parecchi votarono in favor della donna: ma eglino avevano il cuore preoccupato, e quando il cuore è preoccupato, si lascia di leggieri preoccupar la ragione. Fra i giudici seggono molte donne: or queste è difficilissimo che sieno imparziali a lor danno. Ma alcuno mi dirà che i giudici non possono essere che o uomini o donne. Vero: ma rifletto che moltissimi uomini non sono imparziali, e sono per le donne. Dunque non è a stupire se la maggior parte delle voci sieno per le donne. Nel dare il mio suffragio io mi appoggio alla stessa natura. Convien fare una distinzione tra l'immaginazione, la memoria, il raziocinio; tra sensibilità viva e sensibilità forte; tra percettività celere e percettività costante; tra oggetti patetici ed oggetti sublimi. Se la sensibilità sia viva, cioè impaziente, la percettività è celere, si ha immaginazione mobilissima, debole giudizio e raziocinio. Se la sensibilità sia forte, la percettività è costante, l'immaginazione tarda, la memoria tenace, il raziocinio fermo. Ora io domando, le mentovate qualità in che ordine si trovano nella donna e nell'uomo? Niuno mi contenderà che la donna è assai sensibile, ed ha un'immaginazione mobilissima; che l'uomo ha minor sensibilità, minore immaginazione, ma maggiore memoria e maggior durata nelle percezioni. Dunque la questione è sciolta: la donna non è fatta per gli studj gravi; e l'uomo è meno atto alle discipline che addomandano una viva immaginativa: gli oggetti patetici sono adatti alla donna; gli oggetti sublimi all'uomo. Sebbene la cosa sia chiarissima, non debbo tuttavia dissimularmi alcune obbiezioni: 1.° La storia ci mette avanti molti esempli di donne che si segnalarono nelle scienze sublimi, sul trono, fra le armi. Basti citare un'Agnesi, una Maria Teresa, una Margherita di Valdemare; e come pochissimi esempli po-

trebbero dirsi anomalie, non taceremo che di esempli di donne valorose se ne hanno grandi volumi. A' dì nostri si sta stampando una Raccolta di donne celebri, cui diede principio una gran donna, la duchessa d'Abrantes, rapitaci testè da morte immatura. 2.° L'educazione non è pari ne' due sessi: la donna o è affatto rimossa dal culto delle umane discipline, o ne è solo ammaestrata ne' primi rudimenti, quanto sembri poter bastare al minuto governo di famiglia. 3.° La natura sarebbe da dirsi improvvida ed ingiusta, se avesse negato alla donna quel grado d'ingegno che diede al maschio. Alle quali difficoltà così rispondo. Non si nega che ci sieno state donne celebri; ma certo si esagerò assai assai. Molte donne celebri che trovansi descritte nella Raccolta della duchessa d'Abrantes, come pure nel *Dizionario biografico universale*, e in altre simiglianti scritture, furono anzi famose che degne di lode. Ma si ammettano donne celebri quante si vuole, si cerca in che sieno celebri. Io dico che non furono nelle scienze sublimi e nel valore. Si adduce l'esempio dell'Agnesi, che fu veramente somma nelle matematiche. Benissimo: l'esempio è unico. Potrei aggiungere che la matematica non è da mettersi fra le scienze di tutta difficoltà: potrei appoggiarmi all'autorità di un Bacone, di un Brougham e di non pochi altri. Ma non siamo severi inverso de' matematici, com'essi sono, non che severi, ingiusti inverso de' cultori delle altre scienze. Dico ingiusti, perchè all'udirli non vi è scienza che possa stare a paro colla loro; e ciò perchè possono provare la verità con linee e con calcoli. Tutti i criterj dedotti dalla conscienza, dalla ragione, dalla storia, dall'autorità, dal consenso degli uomini, tengonli per poco più che zero. La digressione è già troppo lunga; torniamo in via. L'Agnesi sin qui è tutto sola. Vi furono regnanti giustamente ammirati. Ma nel governare i popoli vi ha più parti. Una è assai simile al governo di famiglia, e in questa la donna mostra gran perspicacia. Ma vi

sono altre parti in cui ella non ha sufficiente abilità. Chi diè leggi? Chi capitanò eserciti? Uomini e non donne. Certi codici furono sanciti da reine ed imperatrici. Ma chi compose que' codici? Chi sedette vindice delle leggi? Uomini e non donne. Sinora non si ha esempio nè di consiglio femminile di Stato, nè di donne che sieno sedute pro tribunali. Quanto al trattar l'armi, facciasi distinzione tra coraggio e bravura; quello è prudente, questa nulla vede e nulla pensa: nel suo empito fa parlare la fama, ma il più spesso infine cede e succombe. Si consultino le vite delle donne marziali: si ammirerà in esse la bravura, in niuna il coraggio. Qual donna può stare a paro con Cesare? Non si dà la stessa educazione a' maschi ed alle donzelle, perchè tale è il consiglio della natura. Non è già che l'uomo abbia cercato di avvilire la donna, di tenerla nell'ignoranza per meglio signoreggiarla; ma si dà a lei quell'educazione cui è fatta. Del resto, non pochi sono gli esempli di genitori che fecero quel tentativo; il quale convalidò quanto si è poc'anzi avvertito. Le donzelle per certo tempo avanzano i giovanetti; ma dappoichè pervennero a certo punto, quelle sostanno, e questi vanno avanti. Non si accagioni la natura; l'ordine universale esige che tal sia qual è. La donna non è inferiore assolutamente all'uomo; è diversa: sotto certi rispetti è inferiore, sott'altri è superiore. È inferiore in raziocinio, in gagliardia: è superiore in sensibilità, in tenerezza. È debole, sì: ma colla sua beltà accoppiata a virtù riporta vittoria. La qual verità fu con tutta eleganza rappresentata dal Metastasio. Nel mondo morale, come nel mondo fisico, l'ordine emerge dall'opposizione di forze: sta quel gran principio *concordia discors*. Bellissimo è quel dire di Schlegel, che si può forse ammettere un chè di angelico nella forza con cui l'oratore signoreggia gli animi de' suoi uditori. E qui è da notare come Cicerone pretenda che l'oratore sia pieno di tutta virtù. Del resto se alcuno volesse pur dare

il titolo di oratore a chi coll'eloquenza strascina i suoi uditori al male, gli si può osservare che siffatti oratori sono molli spiriti, sono altrettanti Luciferi. La memoria e la conscienza morale non sono alla ragione ciò che i sensi, le tendenze, le passioni sono all'immaginazione. Lascisi stare che la memoria e l'immaginazione sono da porsi vicine. I sensi, le tendenze, le passioni non sono subordinate all'immaginazione, come la conscienza morale alla ragione. È vero che l'immaginazione nelle tendenze e nelle passioni è commossa; ma questa commozione è effetto e non cagione. I sensi non sono ministri all'immaginazione, l'immaginazione è lo stesso senso rinnovato. Talvolta veggonsi forti inclinazioni con torpida immaginazione. I Cretini, ad esempio, sono assai vendicativi. Similmente coloro che hanno gran memoria non sono i più abili a ragionare. La memoria per fermo è necessaria, ma non basta; nè la forza del giudizio è in ragione diretta della forza della memoria. E perchè non aggiudicare alla ragione tanto il conchiudere, quanto l'esaminare? Diasi alla conscienza morale l'ufficio di consigliera. Sovente per conscienza s'intende la voce della legge che suona dentro di noi: ma in tal senso apparisce tanto più l'inesattezza di Schlegel: perocchè la conscienza esaminerebbe e pronunzierebbe sentenza. Vedo che Schlegel dà la voce alla conscienza; cosicchè la conscienza è come ministra di Dio che sopravveglia alle azioni dell'uomo. Sia pur così; ma in essenza la cosa non cangia; o dicasi voce della coscienza, o per coscienza s'intenda la voce della legge, cioè del legislatore, si riduce allo stesso. La percezione morale non è il complemento della ragione. Nè è giusto per percezione morale intendere la voce della coscienza. La ragione tiene il sommo fra le facoltà intellettuali. La percezione morale è semplicemente speculativa. Veramente il termine di *conscienza*, considerato nel suo valore intrinseco, è solo speculativo, e potrebbe

scambiarsi con percezione morale: ma l'uso che ha tutta autorità vuole altrimente. Per conscienza si suole esprimere il complesso di due facoltà: l'una speculativa, l'altra pratica: ma si suol più attribuire alla seconda che alla prima. Diciamo che la coscienza ci rimorde, ci condanna e simili: raramente ci limitiamo a dire che la coscienza ci mette avanti la cosa senza punto frammettersi nella nostra elezione. Lasciando il termine di *coscienza* al comune favellare, nelle ricerche filosofiche dovremmo far distinzione fra intelletto, intellezione, ragione, raziocinio, sentimento morale, istinto morale. L'intellezione vien detta percezione intellettiva; ma per non moltiplicare senza necessità il numero delle parole, sarebbe bene riserbare il nome di percezione alla percezione sensibile, e dare il nome di intellezione alla percezione intellettiva. Il sentimento morale sarebbe la coscienza semplicemente speculativa: l'istinto morale corrisponderebbe alla coscienza pratica. Dove Schlegel dice che la volontà è tramezzo alla coscienza e alle passioni, per coscienza debbesi intendere la legge. Dovrebbesi dire che la ragione e la volontà sono tramezzo alla legge e alle passioni. La ragione esamina, la volontà le aderisce o no. Schlegel distingue la ragione dall'intelletto; la quale opinione è della maggior parte de' psicologi. L'oggetto è concepito dalla percettività: la ragione discorre ed esamina le idee annesse e connesse alle percezioni. L'intelletto, secondo il nostro Autore, è superiore alla ragione.

La teologia pura non può variare, perocchè è fondata sulla Rivelazione; quello che può variare si è la colleganza tra la teologia e la filosofia, inquantochè la filosofia può variare: dunque debbesi dire che la teologia pura è immutabile, che la teologia applicata è variabile. Niuna nazione ebbe un'idea giusta della Divinità, tranne il popolo giudaico e il cristianesimo, di cui il giudaismo non fu che una preparazione. Schlegel dice che l'esistenza di Dio è un fatto,

e qui per fatto intendasi un vero evidentissimo, innegabile. Ma come mai non mancarono tali che negarono Dio? La risposta è facile: come vi furono tali che negarono ogni cosa: eglino non erano ingenui, e per valermi di un franciosismo, conscienziosi, od erano forsennati. I filosofi che nella pratica si appressarono di più alla vera religione sono gli Stoici: perciò siamo propensi ad interpretare in buona parte il loro destino. Con tal nome è a credere che intendessero l'immutabile volere di Dio. Dissi nella pratica; perocchè gli Stoici non si occupavano della speculativa. Questo fu l'oggetto di Platone e suoi seguaci. Aristotile fu pur desso per la speculativa: ma dando tutto a' sensi, in quello che spetta alla Divinità, cadde in errori. E fa veramente stupire come gli Scolastici lui abbiano eletto per duce. È vero che solamente seguirono il suo metodo; ciò tuttavia non li manda interamente assoluti. Uomini che professavano la Religione del Crocefisso non avrebbero mai dovuto trarre ad Aristotile: per poche quisquilie dialettiche non dovevano avvilirsi a tanto. E' parmi che non sia necessario ammettere una seconda Rivelazione fatta a Noè. Questo patriarca e la sua famiglia trasmisero a' loro discendenti la stessa Rivelazione primitiva fatta ad Adamo. La seconda Rivelazione, essa però in confermazione della primitiva, è da attribuirsi ad Abramo; la terza a Mosè; la quarta al Redentore; le quali tutte non sono che una stessa Rivelazione rinnovata. Non si percepisce la nozione: percezione dà la nozione. Qui il termine di *percezione* vuol essere interpretato con certa larghezza; altrimenti non è esatto: tanto più se stiamo a quanto tosto soggiunge l'Autore. E' dice che la nozione di Dio viene prima dalla volontà, ed è poi confermata dall'intelletto. Questa idea è di tutta sublimità. Il nostro cuore (volontà) tende a Dio prima che l'intelletto l'abbia contemplato. Iddio creò l'uomo per sè, epperciò gl'ispirò una tendenza irresistibile al suo creatore. S. Agostino espresse la stessa verità con

quella proprietà tutta sua: *Domine, fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Vorrei tuttavia che Schlegel avesse anzi detto istinto di Dio, od istinto a Dio, che sentimento di Dio; chè il sentimento meglio si applica all'intelletto che alla volontà. Così avrei voluto che avesse anzi detto la volontà agire sull'intelletto che reagire; perciocchè reazione esprime un'azione secondaria e non primaria. I sofisti della Grecia, che furono i primi, pretesero di unire insieme la filosofia e l'eloquenza: ma corruppero e l'una e l'altra. Così pur fecero tutti i sofisti che loro succedettero. Non è già che quelle due discipline abborrano dall'essere congiunte, anzi vogliono essere congiuntissime; ma i sofisti non seppero unirle nel debito modo. Socrate non disputò mai nè sull'esistenza di Dio, nè sulla sua giustizia, ed altri attributi: non disputò sull'immortalità dell'anima umana; non disputò, se ciò che è libito sia lecito. Sì brutto vanto era riserbato a' sofisti: i quali se erano diggià da condannare nel gentilesimo, sono tanto più da condannare nel cristianesimo. Abbiamo già veduto come non debbasi far due sostanze dello spirito e dell'anima: or diremo che il sangue, gli organi che lo preparano e lo distribuiscono, gli organi respiratorj sono della medesima classe che le ossa e i muscoli. Notisi di passaggio che gli organi respiratorj sono fra i preparatorj del sangue, ed insieme i suoi distributori. Che intende mai Schlegel per plesso? Non saprei: stantechè vi ha più plessi; osservo intanto che tutti i plessi non soggiacciono all'influenza del cervello. Forse intende la midolla spinale. Il principio etereo del genere nervoso, seppur esistesse, sarebbe lo stesso che il fluido nervoso, e non sarebbe spirito. L'anima non è organica: se non che Hoffmann diede al fluido nerveo il nome di anima fisica: ma non la denominò anima organica. Organismo nel suo vero senso esprime struttura risultante da fibre ed umori: il fluido nerveo non risiede nel sangue, ma nel sistema nervoso. Il sangue è bene

uno stimolo necessario; dippiù è una condizione *sine qua non* dell'impressionabilità; è veicolo delle molecole destinate a risarcire l'organismo; ma non è la sede del principio vitale. La morte vera consiste nella separazione dell'anima dal corpo; la separazione dell'anima è una conseguenza immediata della separazione del principio vitale: ossia l'unione del principio vitale all'organismo è una condizione necessaria acciocchè l'anima alberghi nel suo corpo. La morte delle piante procede dalla separazione del principio vitale, e non dell'anima; chè non l'hanno. Dove Schlegel dice che lo spirito è l'organo di tutti i fenomeni spirituali, per organo intende stromento o mezzo o cagione. La natura non è inerte; ma può essere attiva senzachè si abbia per vivente. Non è improbabile l'opinione di que' fisiologi i quali ammettono nella natura particelle non organiche, ma organizzabili. Le idee innate, nel senso di Platone, non si possono ammettere, perchè l'anima non preasiste al suo corpo. Ma se per idee innate s'intendano quelle che l'anima ha impresse in sè dal punto delle sua creazione, io propendo ad ammetterle. Anzi propendo ad interpretare in buon senso Platone, non già per intero, ma in parte. Egli credette che le anime sieno condannate ad albergare per un dato tempo ne' corpi. Questo è un errore. Ma facciasi astrazione da tal principio: Platone sentì che alcune idee non si hanno per lo ministerio de' sensi esterni: esse dunque possono riguardarsi come innate. Qui ha ragione. L'estendere come fece questa proposizione a tutte le idee fu un altro errore. Quanto il filosofo greco dice della condanna dell'anime ad albergare ne' corpi, si può ben riferire alla colpa originale. Mi si opporrà che Platone non fu illuminato dalla vera Religione. Ed io rispondo che le false Religioni conservarono una qualche nozione, sebbene assai oscura, della Rivelazione, epperciò della vera Religione. Non posso esser d'accordo con Schlegel, esservi una sola idea innata: quella

della morte intellettuale. Io mi avviso che vi sieno più idee innate e più tendenze innate. L'idea del giusto formale, ossia de' principj fondamentali del giusto, l'idea della Divinità, l'idea dell'immortalità dell'anima sono innate; le tendenze a beneficare gli uomini, ad onorar la Divinità, all'immortalità sono innate. Il complesso delle idee innate si può denominare sentimento morale; e il complesso delle tendenze innate, per quello che spetta all'essere intelligente e libero, si può dire istinto morale. E qui si ripete quello che si è poc'anzi detto, cioè che l'istinto non è, almeno sempre, secondario al sentimento. Da che la terra, per comando di Dio, abbia prodotti esseri viventi, non ne viene in conseguenza che essa fosse vivente. Fu Dio che li produsse, e volle valersi della terra. Non cerchiamo perchè così abbia voluto. Egli non ce 'l rivelò, perchè il saper questo non ci era punto necessario a conseguire il nostro fine. Quanto leggiamo nel Genesi ci dà l'idea d'un'attività impressa da Dio alla materia, che in prima fu inerte: ma quando trattasi di vita, la Sagra Scrittura si serve di altre parole. Il dire che la morte per la caduta di Adamo entrò nel mondo non esprime che tutto prima vivesse, che non dovesse mai morire: la morte fu pronunziata contro i nostri progenitori e tutta la loro discendenza; questo complesso è detto Mondo. L'attrazione magnetica, come la gravitazione newtoniana e l'affinità, attestano azione; ma non già azione di vita. La materia non è inerte: è sempre attiva; ma la sua azione differisce essenzialmente dalla vita. Ma ammettiamo per un momento che fosse inerte: nulla se ne potrebbe dedurre contro la divina bontà. E chi dirà mai che Iddio, per avere il titolo di Ottimo, dovesse non crear altro che intelligenze, perchè gli enti intelligenti sono più nobili? Iddio creò il tutto, qual doveva essere per l'armonia universale: *Fecit omnia numero, pondere et mensura.* Di qual lotta degli spiriti intende di parlare Schlegel? Di quella degli Angeli? È un fatto rivelato, perciò

certo. Di quella dello spirito col corpo? Non è a credere; chè non si potrebbe più chiamare lotta degli spiriti. Seguendo adunque la prima interpretazione, essa non si può per nulla paragonare col conflitto delle forze che governano la natura. Quella fu un disordine; questa è necessaria all'ordine. Nella natura non ci è conflitto fra la vita e la morte, ma l'attrazione e la repulsione tra la forza centripeta e la forza centrifuga. Nè mi soddisfa il conflitto che Bichat stabilisce tra le forze vitali e gli agenti esterni. Durante la vita gli agenti esterni, ove non sieno immoderati, lungi dal tendere a spegnere la vita, sono anzi una condizione necessaria. Abbiamo veduto che la natura non vive; dunque non morrà. La risurrezione è esclusiva all'essere intelligente e libero. Gli altri viventi muojono, e non risorgeranno. Nelle metamorfosi degl'insetti non si ha vera morte; ma si ha passaggio per varj periodi di vita; periodi che presentano varj fenomeni vitali, vario aspetto di vita. L'anima dalla sua origine ha tutte le sue facoltà; ma però non tutte a tal grado che possano tosto mettersi in esercizio. Quindi appositamente si dice che i fanciulli mancano dell'uso della ragione; e lo stesso potrebbe pur dirsi della libera volontà. Non diciamo che manchino della ragione. L'anima non fa che mettere in atto le facoltà, quando il corpo ha acquistato quelle condizioni che sono necessarie acciocchè possa essere di strumento all'anima in que' dati atti delle facoltà. Iddio ci rivelò certe verità; ci diede facoltà che rettamente esercitate ci portano a conoscerne altre; ma a conoscere molte di queste seconde verità si esige l'osservazione e la sperienza. Non ci è vietato di esaminare le cagioni dagli effetti naturali che ci si paran davanti: anzi lo studio della natura ci somministra molti argomenti della divina potenza, sapienza, bontà. Non è punto necessario lo studio della natura per conoscere i nostri doveri; ma è assai utile. L'uomo non può innalzarsi sino a Dio, e Dio misericordioso

si abbassa all'uomo. L'Evangelio ci dice che per amor nostro si annichilò: frase splendidissima ad esprimere un'inconcepibile umiliazione. Quando un miracolo è attestato da molti testimonj di veduta, non veggo come si possa rivocare in dubbio. Si noti che fra questi testimonj di veduta non pochi erano colti da non lasciarsi abbagliare dall'apparenza, e sovente erano alieni dalla credenza a' miracoli. Dunque non si ristà alle sole voci del volgo incolto, ma si cercano testimonianze di persone che abbiano senno. La natura non è perfettibile: la perfettibilità è esclusiva all'uomo. Niuna spezie di animali ha l'*io*: l'uomo non dovrebbe collocarsi fra gli animali. Del resto, se si voglia appellarlo tale, si aggiunga il titolo di ragionevole: noi, per maggior brevità, semprechè diciamo animali, intendiamo i bruti. L'idea della differenza tra anima individuale ed anima comune a tutta la specie è affatto bizzarra, e lontana da ogni probabilità. Un fenomeno assai curioso si è la continuazione della vita nelle parti in cui si dividono certi animali, anzi la riproduzione di altrettanti individui. Come mai spiegarlo? Diremo noi che l'anima si divida in parti? Ciò è contrario alla nozione che abbiamo dello spirito? Diremo noi che l'anima di questi animali sia materiale? Ciò è contrario all'idea che abbiamo del principio senziente. Diremo noi che nuove anime sieno infuse nelle parti, ciascuna in ciascuna? Quest'ultima spiegazione mi sembra plausibile. In quel modo che Dio unisce le anime a' corpi che risultano dall'unione de' sessi, non ripugna che unisca anime a' pezzi organici che hanno le condizioni necessarie al loro domicilio. Del resto, questo è un arcano. Ma però le difficoltà non sono minori nelle altre spiegazioni, o, per dir meglio, supposizioni. Ammettendo che l'anima de' bruti non sia della specie, ma dell'individuo, non ne segue che debba essere immortale. Non ripugna che uno spirito perisca. L'immortalità dell'anima umana non debbesi dedurre dalla spiritualità, ma dalla

divina giustizia, che avendo creato l'uomo capace di merito, ed avendogli dato un'irresistibile tendenza all'immortalità, non potrebbe negargli quest'immortalità. Schlegel crede che gli animali più vicini all'uomo abbiano l'anima individuale: stando al suo principio, si dovrebbe dire che essa è immortale: il che è assurdo. La generazione spontanea, o, come pur dicesi, equivoca, non è conforme ad un accurato raziocinio. Come mai le specie non cangiansi, ma conservano il tipo primitivo? Se non che siffatta questione nulla ha che fare col presente argomento. Tuttavia giacchè Schlegel l'ammette, faremo una breve osservazione. Ammettasi per un momento la generazione spontanea. Che si direbbe? Direbbesi che vi sono molecole organizzabili, le quali, attraendosi tra loro, vengono a formare un tal corpo che è atto a ricevere un'anima. Ma l'anima sarebbe da Dio comunicata a quel corpo, appunto come è comunicata al concetto. Nulla pruova che i contagi e i veleni sieno esseri viventi. Certamente se stiamo al principio che tutto vive, anch'essi vivono. Ma quel principio è affatto fantastico. Non si può mettere insieme i contagi ed i veleni. I contagi sono prodotti da' corpi viventi nello stato morboso; i veleni non appartengono tutti al regno animale; anzi la maggior parte spettano a' regni vegetale e minerale. I veleni animali sono un prodotto della vita nello stato di sanità: ed essi sono infensi alle altre specie, ma non a quella che li prepara. Come mai potrebbero dirsi prodotto del principio vivente, della morte e della corruzione, se tutto vive, se non ci è vera corruzione, se ciò che dicesi morte non è che il passaggio da una forma di vita ad un'altra? Iddio ad Adamo ed Eva non rivelò ad un tratto tutto ciò che sappiamo essere stato ad essi rivelato. Iddio disse a' nostri progenitori quanto dovevano fare e quanto non fare: disse loro: Godete di tutto quanto esiste in questo luogo delizioso; solo non toccate il frutto dell'albero della vita. È a credere

che abbia loro prescritto il culto che gli piaceva. Dopo la caduta, loro rivelò il dovere che avevano di affaticarsi per vivere, i dolori che dovevano sopportare, la morte: nel medesimo tempo promise loro il Redentore. Vuolsi credere che nel culto lor abbia prescritto alcune variazioni. Infatti tutto ciò che spettava al culto, dopo la caduta, come si scorge, era emblema di quanto doveva succedere nel Messia. Il giudaismo era simbolo del cristianesimo. Il fine del genere umano non ci fu rivelato: tutte le opinioni su tal punto debbonsi riguardare come nulle, perchè non hanno, nè possono avere alcun fondamento. La divina Rivelazione è una. Si concede che Iddio rivelò in varj tempi, ma cose non essenzialmente diverse. Le sussecutive rivelazioni dilucidarono le precedenti. Schlegel vede a' dì nostri un ravvicinamento tra le scienze e la fede: ci sarà; ma non molto. È vero che l'ateismo ha pochissimi settatori; che il materialismo va diminuendo nel numero; che il sensismo va cedendo al razionalismo: ma questo razionalismo in non pochi non è ancora veramente religioso, cioè cattolico. La filosofia non debbe essere schiava nè della matematica, nè della dialettica; essa debbe consultar l'intimo senso, contemplar la natura, ravvalorarne la ragione; questi sono i fonti a cui debbe attingere i suoi principj.

Quello che ha Schlegel sulla vita prima, sul Pensiero creatore, sul Verbo, sulla Luce e simili è tratto da' Gnostici. Noi avvertiremo che questa dottrina non è conforme alla Religione: a prima fronte sembra religiosa; ma n'è troppo lungi. La Rivelazione ci dice che Iddio è uno, che questo Dio uno è trino nelle persone; che il Verbo è una delle persone; che le altre due sono il Padre e lo Spirito; che il Verbo procede dal Padre, che dal Padre e dal Verbo procede lo Spirito. La Rivelazione ci dice che questo è un misterio: dunque noi dobbiamo prestarvi cieca, anzi, meglio, ossequiosa credenza. Dunque il dire che vi ha tre potenze, Vita, Verbo, Luce, raccolte in una

sola potenza, è un principio direttamente contrario alla Rivelazione.

Schlegel piglia il termine di *luce* in tre diversi significati, e ciò in brevissimo spazio. Prima appella luce una delle tre potenze raccolte in una sola potenza, Dio uno e trino: la luce qui corrisponde allo Spirito; poi dice che Dio creò la luce: qui dunque la luce è la materiale. Poco dopo dice che il popolo ebreo ebbe la luce, mentre gli altri popoli camminavano nelle tenebre: qui luce esprime cognizione del vero. Questo non può che apportare confusione. Noi ripeteremo che lo Spirito Santo non è potenza, ma persona. Le Sagre Scritture si valgono pure del termine analogico di luce: ma ad esprimere il Verbo, cioè la seconda persona della Trinità: e veramente la luce è meglio atta a rappresentare la sapienza che lo spirito. A rappresentare lo spirito od amore è adoperato l'emblema del fuoco. Tutti gli uomini ebbero la Rivelazione primitiva; ma poi alcuni si separarono dal vero culto, si abbandonarono ad una vita selvaggia, anzi efferata. L'alleanza tra Dio ed Abramo, tra Dio e Mosè non fu estesa alle genti, cioè alle altre nazioni. L'anima non è la facoltà d'amore; ma l'amore è facoltà dell'anima: e qui per amore intendasi carità. Diremo adunque che la carità è dall'istinto morale. Nè ciò contrasta col dirsi e coll'essere la carità una virtù. La virtù è riposta nel retto esercizio delle facoltà morali. L'amar Dio e gli uomini (che è la carità) è istintivo; ma l'uomo può lasciar inoperosa questa facoltà, può impedirne l'atto. Colui che la esercita, e rettamente la esercita, è virtuoso. La carità, riguardata dal lato dell'umanità, dicesi filantropia. I due oggetti della carità sono distinti, ma indivisi. Non si può amar di giusto amore gli uomini senza amar Dio; nè si può amar Dio senza amare gli uomini: perocchè la legge di Dio posa particolarmente sull'amore del prossimo. Tanto la scienza sublime, quanto quella che contempla la natura procedono

dall' intelletto e dalla ragione: se non che nella prima la ragione si limita a conoscere i criterj di credibilità della Rivelazione, e nella seconda è pienamente libera. Qui la scienza è solo riguardata come speculativa. Se poi si voglia eziandio considerar come pratica, aggiungeremo il sentimento morale, l' istinto morale, il libero arbitrio. Le scienze inferiori non sono tutte terrestri. L' astronomia non è punto terrestre, ma celeste. Le scienze inferiori si potrebbero tutte comprendere col nome generico di naturali. Mal si confonde il gentilesimo col paganesimo. Il paganesimo è il gentilesimo che durò nelle contrade dove eravi già il cristianesimo. Questo scambio è comune presso gli scrittori. La differenza non è essenziale; ma nelle materie filosofiche conviene essere esatti. I precetti che dà Schlegel per abbattere gli errori sono ottimi; ma la difficoltà consiste nel signoreggiare la volontà. Egli stesso non si attiene a' suoi principj: a vece di ammettere senza smania di voler spiegare il soprintelligibile, a quando a quando propone dottrine disformi dal cattolicismo. Del resto crediamo con lui che dobbiamo esporre le eterne verità in un modo affatto semplice e senza passione. Che più semplice del parallelo dell' Evangelio? Gli uomini non si guadagnano coll' asprezza: abbiamo presente il modo con cui S. Ambrogio si comportò con Agostino per farne un animoso difensore della Fede. Nel confutare le false dottrine, la miglior cosa si è di incominciare dalle fondamenta: dappoichè si sono scommesse le fondamenta, o, per meglio dire, osservato la loro scommessione, egli è di tutta facilità di disperderne i materiali; e tutto l' edifizio rovina da per sè, e si sfracella in minuzzoli. Talvolta le fondamenta sono di bastevole sodezza, e il vizio si trova nella mala disposizione delle altre parti: conviene dunque eziandio portar l' occhio all' ordinamento del tutto. Nè riuscirà disagevole di ravvisare il luogo in cui esiste il difetto. La verità non ha mestieri degli ornamenti dell' elo-

quenza: la sua possanza è intrinseca. La parola di Dio fu pareggiata ad una spada aguzza e a due tagli; non ad una spada di metallo prezioso. Se non che fia bene limitare la proposizione: la vera eloquenza è pur dessa intesa a difendere la verità. Il contentarsi di vezzi è proprio della sofistica, la quale è affatto contraria all'eloquenza. Sapientemente Schlegel ci avverte che non possiamo conoscere il vero senza l'ajuto di Dio: noi abbiamo bisogno, per così esprimermi, di altrettante rivelazioni. L'umana intelligenza lasciata alle sole sue forze è di assai corta veduta: aggiungonsi le passioni, le quali, come folta caligine, le impediscono ancora la poca facoltà visiva di lei: Dio può crescer forza all'intelletto; Dio può ajutarci a tenere in freno le passioni. Non è quindi a stupire se coloro i quali si dilungarono da Dio sieno precipitati in siffatti abbagli cui vedrebbe, non che chi fosse iniziato nella filosofia, anche chi non avesse imparato altro che la prima facciata del Catechismo. Il gentilesimo (e non paganesimo) conteneva molti errori, ma conteneva pure alcune verità. Queste procedevano dalla tradizione di Adamo e Noè: quelli dall'essersi i figliuoli degli uomini separati da' figliuoli di Dio. I figliuoli degli uomini vennero pur detti giganti. Con tali nomi si esprimono coloro i quali lasciarono il vero culto e si abbandonarono ad una vita licenziosa, la quale in breve divenne efferata. Non vi fu mai la Religione naturale. Abbiamo veduto come il culto gentilesco fosse una corruttela della Religione rivelata. Non vi furono, a parlar propriamente, varie leggi; ma la stessa legge fu in varj tempi annunziata. Le tavole che Mosè per ben due volte ebbe da Dio, esponevano quanto era già stato rivelato ad Abramo. Il Messia protestò di non togliere un jota alla legge. La Redenzione fu l'adempimento della promessa fatta da Dio ad Adamo, a Noè, a Mosè, ad Abramo. I posdiluviani non ricevono le verità per mezzo delle scienze inferiori, almeno solamente per esse: le verità rivelate

le hanno dalla medesima bocca, dalla bocca di Dio. Prima di Mosè queste verità vennero tramandate di generazione in generazione. Il decalogo che fu annunziato da Mosè, ministro di Dio, è pur lo stesso che viene proposto dalla Chiesa a' Fedeli. Non risulta dalle Sagre Scritture che gli antidiluviani fossero divenuti atei: risulta solo che si erano corrotti a tal segno, che una sola famiglia era rimasta fedele a Dio. È vero che l'ateismo è il colmo della corruzione: è vero che avvisati da Noè dell'imminente diluvio ne facevano le beffe; ma non si può dire che negassero Dio. Parlo dell'umana generazione e non di pochi individui i quali forse giunsero a tanto. Io non posso adattarmi ad ammettere un ateismo generale; perchè mi pare assolutamente impossibile che il più degli uomini resista al grido della coscienza. Non inclino nemmanco ad ammettere l'ateismo individuale; ma non mi pare così impossibile. Quel che è più verosimile si è che i sedicenti atei si vantino di esser tali per far parlare di loro, in bene od in male, non importa. Il presagio del Filosofo tedesco non è ragionevole. Incomincio a notare che la Religione non ha Sette; fu, è, e sarà sempre una. Gli errori sono degli uomini; la verità è immutabile. La nostra età, è duro il confessarlo, ha molte colpe; ma l'Evangelio non venne meno: l'Agnello immacolato ha sempre adoratori; nè mai falliranno le promesse di lui: non prevarrà mai l'inferno contro la Chiesa. Non si vede come Schlegel riconosca Aristotile come capo del naturalismo e del razionalismo: fu del primo, non del secondo. Questo debbesi aggiudicare a Platone. Lo stoicismo non si occupò di ragionare, ma di operare. La vera scienza e la fede furono sempre unite. Qui parmi di vedere una contraddizione. Schlegel poc'anzi propendeva ad ammettere il terribile vaticinio del Filosofo tedesco, ed ora spera di ricongiungere la fede colla scienza. Affinchè la scienza si riunisca alla fede, è necessario che la ragione conosca la sua insufficienza

a comprendere tutte le cose; che studii i motivi di credibilità della Rivelazione: è necessario conoscere al lume della storia i fatti che sono il fondamento di quella credibilità: infine si richiede una buona volontà.

Noi abbiamo veduto come non regga la distinzione tra lo spirito e l'anima: dunque non possiamo ammettere quanto egli stabilisce della classificazione delle umane discipline. Non diciamo che senza misterj non potrebbe esservi Religione: ma diciamo che i misterj sono inseparabili dagli enti creati. Egli è impossibile che un ente creato possa conoscere Dio nella sua pienezza. Dunque debb' essere misterio tutto ciò che trascende la capacità dell'ente creato. Il numero e il grado de' misterj sono diversi secondo il vario grado d'intelligenza in ciascun ordine di enti creati. Le intelligenze pure vedono più che gli enti misti. L'anima sciolta dal corpo vedrà assai più che non vede mentre alberga nel corpo. Ma niun ente può conoscer Dio: egli solo può conoscere sè stesso. Riguardo ad alcuni misterj, essi contengono fatti certi, ma tali che l'umana intelligenza non può vederne il collegamento. Così la nascita del Messia; quanto operò nella sua vita fra noi, la sua passione, la morte, la risurrezione sono fatti. Ma ch'egli sia il figliuolo di Dio, sia una persona della Trinità, sia stato vittima per cui l'umanità siasi riconciliata con Dio, costituiscono il misterioso. Chi creò Dio, chi il governa è Dio: Dio è uno e trino: dunque non solamente il Verbo creò e governa, ma Dio. La storia ci dimostra che la monarchia è il Governo più stabile. Ma non possiamo soscrivere a ciò che dice Schlegel dell'essere la monarchia più simpatica col cristianesimo. Cristo non fece motto sull'indole de' Governi. Egli disse: *Obedite præpositis vestris*, ed altrove: *Date Cæsari quæ sunt Cæsaris*. Ma qui per Cesare volle intendere qualsiasi suprema potestà. Infatti nel primo precetto adoperò il numero del più. Si potrebbe forse inter-

pretare che si valse una volta del numero del più, ed un' altra del numero del meno per farci intendere che la sua dottrina non rispingeva veruna forma di Governo: dico Governo legittimo e non la corruttela: certo l'oligarchia, il dispotismo, l'anarchia non sono Governi, ma corruttele. Altrove ce'l dice più chiaro: *Regnum meum non est de hoc mundo.* I Sacri Libri veramente non ci parlano di Stati prima del diluvio: ma pure è a credere che esistessero; perchè la natura dell' uomo è socievole, e società importa Stato. Per lo meno doveva esservi il governo domestico o patriarcale. Ma ripeto essere più probabile che vi fossero regni, imperj, repubbliche. Se le Sagre Scritture non li descrivono, non ci dicono nemmeno che non vi fosse veruno Stato. La loro esistenza noi l'argomentiamo dalla natura umana. Convien però avvertire una cosa. Quando i figliuoli degli uomini si separarono da' figliuoli di Dio, prima del diluvio, dovette esservi un certo intervallo di un vivere vagabondo e selvaggio. Questo è provato dalla dimenticanza in che caddero su gran parte della Rivelazione. In seguito al diluvio dobbiamo pure ammettere quello spazio di vita salvatica ed efferata, perchè la famiglia di Noè conosceva da prima interamente la Rivelazione. Infatti noi troviamo la stessa divisione tra i figliuoli di Dio e i figliuoli degli uomini. La Religione non ha bisogno dell'Imperio per sussistere; ma l'Imperio ha bisogno della Religione. La Religione comprende il culto di Dio e l'osservanza della legge eterna: ora Dio non dipende per nulla dall'uomo: la legge eterna è immutabile come Dio autor suo. Al contrario non può esservi società senza leggi, non possono esservi leggi contrarie alla legge eterna: non parlo de' costumi; perchè i costumi sono compresi nella legge. I buoni costumi sono riposti nell'osservanza della legge. Tacito dice de' Germani: *Ibi plus valent boni mores, quam alibi bonæ leges.* Un tal passo vuol essere interpretato così: la Religione, ossia l'osservanza della legge

eterna, è più possente che le leggi umane: perchè le leggi umane sono una parte della legge eterna, mentre la Religione l'abbraccia nella sua pienezza. Vorrei che tutti i giornalisti avessero per epigrafe la gran massima di Schlegel: l'attuale polemica dei giornali è anzi distruggitrice che edificatrice. È veramente uno scandalo; mentre si va buccinando progresso di civiltà il progresso è verso la barbarie. L'illuminare gl'intelletti, l'informare le volontà alla virtù è sacro debito di tutti, e specialmente degli scrittori.

DISCORSO VIII.

BROUGHAM.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

La teologia naturale fu tema ad un' Opera di Brougham. *Teologia* e *Religione* si adoperano da Paley come sinonimi, e nol sono. La Religione è il soggetto della teologia. La teologia naturale ha un senso più limitato che la teologia senza alcun aggiunto. La teologia naturale è la scienza degli attributi di Dio. Butler per Religione naturale intende il governamento morale di Dio; distingue la Religione naturale dalla teologia naturale, e ne fa due rami; o riguarda la Religione naturale come un ramo della teologia naturale. Brougham propone il valore che attribuisce a' varj termini di cui si varrà nella presente sua scrittura. Il vocabolo *morale* suol prendersi in un senso troppo esteso, comprendendo tutte le facoltà dell'uomo che non sono corporee: è utile di ristringerne i confini. A *naturale* si opponga *spirituale*; a *materiale*, *intellettuale*; *psicologico* a *fisico*: facciasi divario tra *sentimenti* e *passioni*: a' primi si applichi il termine di *potenze intellettuali*; le passioni, la volontà dicansi *potenze attive*. La scienza dell'uomo, in quanto allo spirito, dicasi *metafisica*: dividasi in *psicologia* ed *etica*: la psicologia considera le facoltà intellettuali e le attive; l'etica i doveri e i diritti. La psicologia fu nomata *ontologia*;

e l'etica può pur denominarsi *deontologia*. Ontologia esprime scienza di ciò che è: deontologia scienza di ciò che debb'essere. Se non che l'ontologia si applica egualmente alla metafisica ed alla fisica; mentrechè l'etica non ha scienza della natura che le corrisponda. Dunque la teologia naturale si può dividere in tre parti: *fisica, psicologica, etica*, o, per valerci di termini latini, *naturale, mentale, morale*. Premesse queste definizioni o determinazioni del senso de' termini, entra in arringo. Le facoltà dello spirito umano sono in perenne esercizio. La vita attiva e la scienza puramente speculativa sono congiunte tra loro; ma non si possono confondere. La scienza speculativa o ci propone la natura, od oggetti spirituali. Dalla contemplazione della natura e del nostro spirito ci eleviamo a Dio. Noi cominciamo a studiar la materia e l'anima; poi ci facciamo a cercare donde procedano e dove tendano. Il primo ramo della filosofia si può appellare *scienza umana* o *scienza dell'uomo*; il secondo *scienza divina, scienza di Dio, teologia*. Parrebbe sin qui che Brougham avesse in animo di adottare la proposta divisione: e non è così. Egli la propose solamente per meglio dimostrare l'insussistenza tanto di essa che di altre simili divisioni che trovansi presso gli scrittori. Ora si fa a provare che le due specie di filosofia non hanno limiti precisi di separazione; chè lo studio dell'una non può che essere imperfetto. Uno sguardo fuggitivo alle verità fisiche ci suggerisce questa classificazione degli oggetti cui contempla la filosofia naturale e spirituale. Vi ha due classi di oggetti: 1.° gli oggetti che conosciamo per li sensi e per la riflessione: le idee interiori cui concepiamo, o che nascono dalla rimembranza, e le emozioni; 2.° ciò che noi conosciamo per ragionamento fondato su un chè presente a noi, o per li sensi, o per la riflessione. Insomma gli oggetti della seconda classe non cadono sotto i sensi, nè si riferiscono al sentimento interiore, o principio pensante, o conscienza.

Per *conscienza* i filosofi inglesi intendono quella facoltà per cui lo spirito diviene il soggetto delle sue proprie meditazioni. La conscienza, o sentimento interiore, è all'anima ed alle sue operazioni ciò che le sensazioni, od anzi le percezioni, sono alla materia ed alle sue proprietà. Sentimento interiore, principio pensante, facoltà pensante, percezione interiore si riguardano come sinonimi. Ma se vi facciam sopra una matura considerazione, troveremo che la proposta divisione non regge: non conosciamo la luce ed il calorico per lo ministerio dei sensi, ma col raziocinio. La sensazione che viene eccitata dal vento non è bastevole a farci conoscere l'aria; ne argomentiamo l'esistenza col raziocinio. I corpi in movimento impressionano i sensi; ma il movimento si deduce col ragionamento. L'occhio prova una sensazione: la sperienza ed il raziocinio avvertono che vi è un chè d'esterno per cui quella sensazione ebbe luogo. Cheselden operò uno che era travagliato da cateratta congenita: appena potè far uso della vista, disse che aveva gli oggetti nell'occhio: colla sperienza venne a ragionare che non erano nell'occhio, ma separati, ed a varia distanza. Similmente l'idea dell'anima come distinta dal corpo non si ha che per ragionamento. Dunque, propriamente parlando, non vi ha due scienze distinte, umana e divina: dunque non sono due rami procedenti da una radice; ma solo una sola e medesima scienza. A dimostrare la qual cosa Brougham mette a confronto le varie scienze, quali soglionsi ammettere. Incomincia dalla comparazione tra il ramo fisico della teologia naturale e la fisica generale. Questa insegna che la vista si effettua per la facoltà refringente dell'occhio relativamente alla luce: ci pruova che l'occhio è uno strumento acromatico; prepara strumenti onde rimediare a' vizj dell'occhio. Ma il conoscere come la struttura dell'occhio sia adatta alle proprietà della luce è una verità di teologia naturale. Prima di Newton si sapeva che l'occhio è fatto per

vedere; ma non si sapeva la cagione di sua conformazione, perchè era tuttora ignota l'aberrazione della rifrangibilità: Newton la conobbe. Nè tuttavia bastava questa cognizione a spiegare i fenomeni della vista. Dollond discoperse le differenze di dispersione della luce ne' varj medj; e in tal modo portò la teorica della vista a tutta perfezione. Nè meno stretto è il vincolo che unisce il ramo psicologico della teologia naturale colla psicologia. Ray ammira la creazione, ma non riguarda lo spirito umano come esistente per sè. Derham trattò l'astro-teologia e la fisico-teologia: ne inferisce il creatore: dell'anima ne dà appena due cenni nella fisico-teologia: osserva che l'uomo ha particolari tendenze, ed ha mezzi d'invenzione. Paley, il quale non fece che abbellire l'opera di Derham, valendosi degli stessi materiali, nulla dice nè dello spirito, nè de' fenomeni spirituali. Brougham riflette che questi fenomeni possono molto assistere nello studio dell'intelligenza divina, e della creazione dell'universo. Non taccia di materialismo quegli scrittori: osserva che essi non ammettevano come dimostrato che la sola materia: non credevano che lo spirito potesse essere soggetto di speculazione per la filosofia, e quel suo ramo che dicesi teologia naturale. Brougham è d'avviso che non solamente si possa dimostrare egualmente lo spirito come la materia, ma meglio ancora dimostrarlo la conscienza di nostra esistenza. Il sentimento che noi pensiamo, e che il pensiero è un' operazione independente dalla materia, per fermo ci pruova l'esistenza di un ente che non è il nostro corpo. È certo che molte impressioni cui riceviamo per lo ministerio de' sensi esterni sono fallaci. Si può dubitare che tutte le sensazioni e tutte le percezioni che abbiamo del mondo materiale non sieno che idee innate nel nostro spirito; ma non si può in verun modo dubitare che l'ente, il quale pensa, sente, ragiona, cui diamo il nome or d'*io* or di *noi*, non abbia una propria esistenza. Dunque noi possiamo nella considerazione dello spirito

valerci della sperienza e dell'induzione, come ce ne vagliamo nella fisica. Mediante l'attenzione, il nostro spirito si fissa su d'un oggetto materiale; mediante l'attenzione similmente confrontiamo le idee, deduciamo conseguenze da quel confronto, confrontiamo i varj confronti, nel che consistono il giudizio ed il raziocinio. Noi proviamo diversi impulsi all'attenzione: la curiosità, o desiderio di conoscere, l'associazione delle idee, l'abitudine. Gl'Inglesi per *associazione delle idee* intendono i rapporti tra le idee e 'l collegamento delle idee, collegamento prodotto da' rapporti che hanno tra loro gli oggetti che fanno il soggetto del pensiero. L'attenzione e l'associazione delle idee giovano alla memoria; facoltà senza la quale lo spirito non potrebbe progredire. L'abitudine fa sì che noi possiamo soggettare alla volontà le diverse facoltà dell'anima. I sentimenti e le passioni hanno tutti il loro scopo. L'amore conserva la specie umana; l'affezione provvede all'infanzia; la simpatía ci spinge a soccorrere l'infelice ed il debole; la speranza ci dà animo nel lavoro, ci sostiene nelle vicende della fortuna, ci solleva nelle ambasce; il timore c'ispira la prudenza e ci preserva da' pericoli; la collera ci stimola alla propria difesa. E tornando alla curiosità, essa non solamente ci stimola a studiare, ma altresì a comunicare quanto abbiamo conosciuto. Lo spirito umano per la sua organizzazione, per la sua capacità, per le sue tendenze può fare immensi progressi; del che abbiamo splendidissimi documenti. La conoscenza degli elementi, l'analisi della luce, le leggi degli astri debbonsi all'intelletto e non a' sensi. Valendosi della generalizzazione, Clairant congetturò un settimo pianeta e la sua orbita; Newton la natura infiammabile del diamante. Il calcolo integrale scoperto da Newton, i sistemi di Euler, Lagrange, Laplace non debbonsi per nulla alla materia. Tutte queste ed altre sublimi verità matematiche si sarebbero potute portare al sommo senza il soccorso della materia: la materia non servì che a farne l'applicazione. E' par-

rebbe a prima giunta che noi siamo più padroni della materia che dello spirito: quella la trattiamo a piacimento, la modelliamo diversamente, la mettiamo in movimento, l'arrestiamo: ma se ben si guardi, non siamo meno padroni del nostro spirito. Possiamo egualmente governare le facoltà intellettuali, metterle in moto, fissarle; possiamo, per così dire, imprimere nuove forme all'intelligenza. I teologi naturali ammettono l'istinto negli animali: ma l'istinto componsi delle facoltà intellettuali, e noi conosciamo queste facoltà intellettuali mediante la sperienza e la riflessione. Le azioni istintive non hanno nulla che si appartenga alla ragione. Qui Brougham emette due proposizioni degne di considerazione: 1.° da che gli animali sono forniti dell'istinto, non ne segue che non godano di qualche grado di ragione; 2.° da che l'uomo sia dotato di ragione, non ne segue che non abbia istinto. Nell'infanzia vi sono atti che riferisconsi alla ragione, ed altri che procedono dall'istinto. Tutte le operazioni volontarie procedono dalla ragione; tutte quelle che presiedono alla conservazione della vita sono dall'istinto. Intanto la ragione viene esercitata assai presto. Gli animali non esercitano la facoltà di ragionare che di rado, e sempre fra brievi limiti. All'intelligenza degli animali si dà il nome di *sagacità*. Anche le operazioni istintive mostrano unità di scopo: di qui argomentiamo che una cagione intelligente siede al governamento dell'universo. Vi ha dunque un'intenzione tanto nel mondo naturale, quanto nel mondo morale. Ma come mai ammettiamo un ente diverso dal nostro corpo, cioè l'anima? Noi discorriamo seco noi stessi, e diciamo: Se dovessi far la tal cosa, mi varrei de' tali mezzi: nel dir questo vediamo un rapporto, un accordo tra lo scopo ed i mezzi: di qui deduciamo esservi un chè diverso dal corpo, un chè intelligente, insomma un principio immateriale, spirituale, l'anima. Dopo aver conosciuto che la nostr'anima è distinta dal nostro corpo, noi veniamo a conoscere che l'ente

che dirige ad un fine tutti i movimenti del mondo materiale, è un ente intelligente, distinto dalla materia, cioè Dio. Altrimenti non potremmo pervenire a conoscere che la cagione de' movimenti e dell'ordine loro sia uno spirito. Il materialismo è un assurdo. L'esistenza di Dio dedotta dalla conscienza dell'esistenza in noi d'un ente immateriale è affatto ragionevole; ma sonvi ben altre pruove dell'esistenza della Divinità. Per induzione conosciamo che Dio è uno, e non può esser che uno; perocchè il mondo materiale ci rappresenta un ordine universale e costante. Sin qui noi abbiamo argomentato *a posteriori:* ora convien notare che alcuni, fra i quali vien primo Clarke, proposero l'argomento *a priori*. Brougham non sa acconciarvisi, mosso dalle seguenti ragioni: 1.° Se si potesse dimostrare l'esistenza di Dio col solo argomento *a priori*, sarebbe quella una verità necessaria. Il che non è: infatti le verità contrarie non sono assolutamente inconcepibili. Si potrebbe concepire un mondo in cui tutto non tendesse ad un fine: dunque per conoscere l'ordine nell'universo è di assoluta necessità che noi abbiamo contemplato i moltiplici movimenti. Anzi il mondo in apparenza sembra contenere alcuni disordini: e si è un'attenta considerazione che ci fa sapere come que' disordini non sieno che apparenti. 2.° Clarke nella sua Opera, in cui parla dell'argomento *a priori* per provare l'esistenza di Dio, e il chiama *metodo di dimostrazione*, ragiona in tal modo: Un qualche ente dovette esistere da tutta l'eternità; questo qualche ente debbe esistere per sè, epperciò essere independente: l'esistenza dello spazio e del tempo importa l'esistenza di un chè, le cui qualità sieno il proprio; perocchè esse qualità non sono sostanze: dunque Iddio debb'essere una sostanza infinita. Argomento insussistente. Lo spazio ed il tempo non sono qualità, ma semplici idee. Il tempo è successione d'idee; lo spazio è l'idea delle sostanze, di oggetti. Più ancora, lo spazio non si conosce *a priori*, ma *a posteriori:*

conviene cioè avere avuto la sperienza della distanza de' corpi, o di un corpo mosso; cosicchè si concepisca il luogo che prima era occupato dalla materia. Del resto Brougham confessa che l'argomento di Clarke, sebbene non conduca affatto allo scopo, tuttavia è utile per due motivi: 1.° pruova almeno la possibilità dell'esistenza d'un ente infinito, independente da noi e da tutte le cose visibili; 2.° le idee di spazio e di tempo ci conducono alle idee di immensità e di eternità, epperciò di un ente immenso ed eterno. Noi possiamo dedurre le intenzioni probabili di Dio da due fonti, che sono la natura del nostro spirito e gli attributi di Dio. L'anima è immateriale. I materialisti trovansi costretti a dir cose che sono in manifesta contraddizione tra loro. Gli uni dicono che l'anima è inerente ad un particolare assestamento di particelle della materia; altri che è una modificazione della materia. Niuno si attentò di dire che l'anima non fosse che materia. Ma come mai concepire che varie particelle di materia, disponendosi in particolar modo tra loro, producano l'anima? Diversi corpi, combinandosi tra loro, possono dare un corpo, le cui proprietà differiscano da quelle di che godevano separatamente; ma infine danno pur sempre un corpo: ma il supporre che diverse particelle materiali diano un chè non materiale, è troppo contrario a tutto ciò che ci appalesa la sperienza. L'esistenza del nostro spirito è un fatto; il sentimento, il pensiero ne sono irrefragabili pruove. L'esistenza della materia la diduciamo diggià dallo spirito. Veggendo come lo spirito sia impressionato, conchiudiamo esservi un chè diverso da esso. Sarebbe meno assurdo negar la materia che negar l'anima; perocchè può nascere dubbio se le mutazioni dell'anima dipendano da un chè diverso dallo spirito. Ma i fenomeni della materia non potranno mai in verun modo spiegarci neppur un solo fenomeno intellettuale. Ciò che sente, si ricorda, paragona, immagina, pensa, come mai potrebbe non esistere? Dunque ripetiamo che l'esistenza

dell'anima è evidentissima, assai più evidente che non l'esistenza della materia. Di qui noi possiamo facilmente inferire che l'anima è immutabile. La sperienza non ci mette avanti verun annientamento. La materia cangia di forma, ma non si annichila. Dunque l'annientamento dell'anima sarebbe l'unico esempio; dunque non è credibile. Ma si potrebbe opporre che come nella morte il corpo si risolve ne' suoi elementi, così pur l'anima potrebbe soggiacere a simile scomposizione. Ma la risposta è facile: l'anima è semplice, dunque non si può scomporre. Nella morte noi vediamo i mutamenti della materia, cioè la risoluzione del corpo, e non vediamo punto l'anima: ma neppur l'anima cade sotto i nostri sensi durante la vita. Della nostr'anima abbiamo cognizione per la conscienza; ossia l'anima è consapevole di sè stessa. E quanto all'anima degli altri, ne abbiamo la dimostrazione negli effetti che vediamo prodotti da essa nella materia. Il mondo materiale non può meglio provarci la creazione che l'annientamento. La materia tal è qual fu per quello che si appartiene alla quantità. Brougham recò in mezzo questo argomento per dimostrare l'immortalità dell'anima: la materia non ha nè principio nè fine; ma l'anima ebbe un principio, e differisce dalla materia: dunque non avrà alcun fine. Si avvede ben egli come l'argomento potrebbe trarre ad altra conseguenza; che è: se ebbe un principio, può avere un fine: ma torna in sul gran principio che l'anima differisce dalla materia, e ne è affatto independente. A provare la differenza osserva essere massima la rapidità de' movimenti dell'anima: continuare l'azione dell'anima nel sonno, durante il quale le funzioni del corpo sono in parte sospese; durare, anzi crescere l'attività dell'anima quando il corpo diggià dichina. Ora consideriamo gli attributi di Dio, ed avremo un altro argomento delle sue intenzioni. Tutte le opere di Dio ne attestano la bontà: nulla vi ha di più generale che il desiderio dell'immortalità: dunque convien credere che Dio, il

quale inspirò quel desiderio, voglia soddisfarlo. Le facoltà dell'anima sono percettibili, continuano a perfezionarsi nel punto della morte; dunque ripugna che Dio, buono qual è, voglia allora annichilarla. In questo mondo non si vede una giusta distribuzione de' premj e delle pene: non è rado che il virtuoso sia misero, e il vizioso sia felice: dunque vuolsi credere che siavi un'altra vita in cui la virtù avrà tutto il premio che merita, e la colpa tutta la pena che le è dovuta. Tutti gli uomini hanno una qualche Religione: Iddio permette le varie Religioni: egli è creatore e conservatore delle facoltà intellettuali per cui furono fondate le false Religioni, come è creatore e conservatore delle facoltà che conservano la Religione vera: dunque tutte le Religioni sono da Dio. Tutte le Religioni professano una vita futura: dunque questa vita futura non si può mettere in dubbio. La natura ci presenta analogia di mutazioni di stato applicabili all'anima. Gl'insetti soggiacciono a straordinarie trasformazioni. L'embrione ed il feto passano per varj stati successivi. La teologia naturale non può disvelare lo stato dell'anima nella vita avvenire, non le sue occupazioni, non i suoi godimenti o tormenti. Ma la Rivelazione non può dire di più. La più grande difficoltà è il concepire l'eternità, perchè la sperienza ci mette avanti continue immagini di limitazione. Dal sin qui detto si vede come tutte le speculazioni relative all'anima soggiacciono al principio dell'induzione. Bacone propose una sua opinione sulle cagioni finali, e Brougham si fa a ventilarle. Si suol dire che il Verulamio condanna l'investigazione delle cagioni finali. Brougham riflette che questo dire ha un chè dippiù. Nella sua Opera intitolata *Parasceve*, cioè Preparazione alla storia naturale e sperimentale, dice che la storia dei fenomeni della natura è un volume delle opere di Dio, e come un'altra Scrittura: nel primo libro dell'Opera *Della dignità delle scienze* dice che sulla Religione abbiamo due libri a consultare, la Sagra Scrit-

tura e la creazione; nel terzo libro della stessa Opera avverte che non fu mai operato verun miracolo per convertire un ateo; perocchè la natura è irrepugnabile pruova della Divinità. Nell'Opera intitolata *Pensieri e vedute*, troviamo queste parole veramente memorande: *Naturalem philosophiam, post Verbum Dei, certissimam superstitionis medicinam, eamdem probatissimum fidei alimentum esse: itaque merito Religioni tamquam fidissimam et acceptissimam Ancillam attribui, cum altera voluntatem Dei, altera potestatem manifestet.* Più ancora, annovera la Religione naturale fra le parti della scienza legittima: vuole che non si mettano insieme le cagioni finali e le cagioni efficienti; che la Religione naturale non si confonda colla filosofia; che la teologia naturale non si corrompa colle matematiche. Al tutto, Bacone condannava l'abuso, e non ogni disquisizione delle cagioni finali. Dopo aver dimostrato che la teologia naturale è un ramo delle scienze d'induzione, Brougham propone un assestamento o classificazione delle scienze. Ciascuna scienza si divide in tre parti: la prima contiene le verità che insegna rispetto alla costituzione ed azione della materia e dell'anima; la seconda comprende le verità che insegna rispetto alla teologia; la terza applica le verità delle due prime parti alla pratica, sia questa fisica, ovvero morale. La proposta classificazione si può solamente adattare alle scienze che versano intorno a verità contingenti: dove non vi ha linea che separi la spiegazione de' fenomeni, o sintesi, dall'analisi con cui conosciamo le verità. La generalizzazione di un fatto, e la classificazione di molti fatti in quella scienza riescono allo stesso fine. Tuttavia si potrà conservare la distinzione tra l'analisi e la sintesi; ma solo nominalmente: e da questa divisione non si può aspettare veruna utilità. All'induzione si richiede che non si faccia alcuna ipotesi. Non si dica mai: La tal cosa, se fosse vera, ci condurrebbe a spiegare i tali fatti. Ma però dappoichè si sono osservati molti fatti, e ne abbiamo

chiarito l'identità, possiamo riferire a' medesimi altri fatti congeneri. I vocaboli di analisi e sintesi nelle scienze d'induzione non hanno lo stesso valore che nelle matematiche. Sono sempre gli stessi fatti che danno i materiali. Nell'analisi da particolarità passiamo alla generalità; ma quelle particolarità sono le stesse: nella sintesi dal generale passiamo a' particolari. Ma provare una proposizione con una serie di fatti, e con quella proposizione provare un'altra serie di fatti, è una sintesi falsa, diversissima dalla sintesi matematica, e non consentita dall'induzione. Brougham termina la sua Opera con esporre i vantaggi che emergono dalla teologia naturale. Il contemplare, il generalizzare procaccia all'anima un'ineffabile diletto: questo è comune a tutte le scienze; ma è maggiore nella teologia naturale in quanto che ci scuopre ovunque una conformità, un'intenzione, eziandio nelle cose che a prima giunta parrebbero affatto accidentali: ci mette avanti mezzi, potenza, sapienza, bontà. Le scienze che hanno per base l'osservazione addimandano sperimenti, epperciò strumenti: la Religione ci presenta ovunque testimonianze di sua evidenza: è di tutta vastità, contemplando l'universo, e dall'universo levandosi ad adorare il Creatore. La teologia naturale è strettamente connessa colla Religione rivelata. I più zelanti difensori della teologia naturale furono sempre i più zelanti cristiani. La teologia naturale è di tutta utilità a sostenere la Rivelazione. Anzi può sussistere la prima senza la seconda, e non la seconda senza la prima. Si potrebbe provare l'esistenza di Dio, sebbene non si ammettesse il Messia. La Rivelazione non potrebbe esser vera, quando la Religione naturale fosse falsa. Il Messia non si potrebbe dimostrare da' miracoli che operò; perocchè vennero operati miracoli da altri che Dio. Non si potrebbe argomentare che la sua dottrina fosse vera sol perchè avesse operato miracoli: questi attestano solo la potenza di chi gli opera, e non la verità di quanto insegna. Potrebbe ammettersi un Mes-

sia senza miracoli. Ora tutte queste dubbiezze ci vengono sciolte dalla Religione naturale. Essa ci dice che vi ha un creatore, e sempre lo stesso: che non solo è potente, ma di più è sapiente e buono; che ci ha creati all'immortalità. In questo la Rivelazione è superiore alla teologia naturale, chè ci dà pruova della vita immortale, cui non abbiamo dalla seconda, se non imperfette. Il Mandato si fece conoscere pel carattere di sua bontà; quello de' miracoli, come si è già avvertito, sarebbe stato insufficiente e dubbioso. E veramente se fossero necessarj i miracoli, se bastassero, converrebbe che essi fossero perenni, il che involve contraddizione; converrebbe che fossero stati veduti da tutti gli uomini, che la tradizione non perdesse di sua autorità, passando di generazione in generazione. Al contrario la teologia naturale svela di continuo a tutto il genere umano l'esistenza e gli attributi di Dio; conserva ne' cuori i sentimenti di pietà e devozione; quindi mantiene la Religione rivelata. Il Salmista passo passo ammira Dio nella terra, ne' cieli, nell'universo. La Provvidenza poco ci disse, ed in un modo oscuro, su' suoi attributi; ma ci fece conoscere la sua volontà. Ma nel libro della natura, come in quello delle sue parole rivelate, i suoi particolari attributi sono ad un dipresso i medesimi.

II.

Se per teologia naturale si intendesse il complesso degli argomenti che la contemplazione del mondo fisico ci somministra a dimostrare l' esistenza e gli attributi di Dio, si può ammettere: essa non sarebbe che una deduzione di tutte le scienze naturali; vale a dire a misura che noi consideriamo i fenomeni della natura, possiamo innalzarci ad adorare il Creatore. Ma gli scrittori di teologia naturale non si contennero in questi limiti: non pochi pretesero che la contem-

Digitized by Google

plazione del mondo fisico sia sufficiente a dimostrarci gli attributi di Dio. Alcuni meno audaci dissero che la teologia naturale è base e fondamento della Rivelazione. Il che è falso ed empio. Brougham cadde in tale errore e colpa. Andiamgli dietro in ogni punto di sua dottrina. La Religione non è l'intero soggetto della teologia. Teologia esprime scienza della Divinità. Ora vi ha due parti: l'una speculativa, l'altra pratica. Religione nel vero suo senso rappresenta solamente la parte pratica. Direi anzi oggetto, che soggetto; perocchè questo secondo vocabolo si suole adoperare da' metafisici in tutt'altro senso. La Religione non può esprimere il governo morale di Dio: essa comprende i doveri dell'uomo verso Dio. Non si può dire Religione di Dio verso l'uomo; si può ben dire culto di Dio; ma in tal caso si intende il culto che l'uomo dee prestare a Dio. La teologia naturale e la Religione naturale non sono la stessa cosa: la prima è speculativa; e la seconda, come diceva testè, è pratica. Sono tuttavia strettamente congiunte. Infatti la cognizione degli attributi di Dio ci spinge a prestargli il nostro culto: e se vi può essere culto senza profondità di scienza, certo è però che chi meglio conosce la grandezza e la bontà di Dio, dee sentirsi spinto più fortemente ad adorarlo ed amarlo. Tuttavia se si volesse riguardare la parte pratica come un ramo procedente dalla pura speculativa, si potrebbe consentire. Ma non sarebbe che una licenza: in realtà altro è conoscere, ed altro operare. Abbiamo definito la teologia naturale; ora definiamo la Religione naturale. È il complesso de' doveri che abbiamo verso Dio, per quanto possiamo conoscere mediante la contemplazione delle cose create, indepedentemente dalla Rivelazione. Il fatto pruova che questa pretesa Religione naturale fu assai circoscritta, passeggera e facile a degenerare. Quanto pochi sono gli esempli di coloro che, privi del lume della Rivelazione, abbiano avuto un concetto, anche remotamente, degno di Dio, e sianvi

stati consonanti nel loro vivere! Questo si intende de' tempi e de' popoli che non ebbero conoscenza della Rivelazione: ma presso il popolo giudaico, e dappoichè fu bandito l'Evangelio, non si può più in verun modo ammettere la Religione naturale. Si potrebbe fra certi confini ammettere la teologia naturale come una preparazione alla teologia della Rivelazione; ma non è più così dell'operare; perchè il culto che prestiamo a Dio debb' essere quello che dalla Rivelazione sappiamo essergli accetto. Nè vuolsi dire che la teologia naturale debba di necessità precedere alla Rivelazione: questa è affatto independente da quella. La Rivelazione è un fatto: quando sappiamo ciò che Iddio rivelò, sappiamo quanto basta per operare rettamente. La contemplazione delle maraviglie dell'universo non può che somministrarci mezzi per meglio ammirar Dio; ma non aggiunge forza alla Rivelazione. È vero che si dà licenza di dare a' vocaboli un valore che ci sembra adatto a chiarire i nostri pensamenti; ma per quanto si può, non dobbiamo discostarci dall'uso generale; e per altra parte non dobbiamo proporre tal significato che possa apportare oscurità e confusione. Secondo questi principj, non possiamo approvare il valore che Brougham diede a varj vocaboli: è sancito dall' uso che per *natura* intendasi il mondo fisico: dunque si consente che si possano adoperare promiscuamente *corporeo*, *materiale*, *fisico*; epperciò che vi si opponga *spirituale*. Ma *materiale* non si può contrapporre a *intellettuale*. È vero che la materia non è intellettuale, ma lo spirito non si limita all'intelletto; comprende pure la volontà libera; dunque ciò che si oppone di fronte a *intellettuale* è *bruto*: qui per bruto non s'intende solo animale, ma tutto ciò che non è intellettuale. Seguendo l'uso, mentre diciamo essere intelligente, comprendiamo pure l' altra facoltà dello spirito umano, che è il libero arbitrio. *Naturale* e *fisico* sono sinonimi. *Psicologico* si contrappone a *fisico*, quando si parla dell'uomo: altrimenti psicologico non

si può riferire nè a Dio nè alle pure intelligenze. Anima è lo spirito degli enti misti: intanto si noti che i fisiologi contrappongono fisiologico a fisico. Il primo vocabolo si riferisce alla vita; il secondo a ciò che è privo d'organismo e di vita. Sentimento non è potenza, ma effetto: vi sono varj sentimenti, e non altrettante potenze. Si ammette una facoltà sensitiva; e diconsi sentimenti i varj suoi atti od effetti. Facoltà sensitiva ed intelletto non sono tutt'uno: quella è comune all'uomo ed agli animali, e l'intelletto è esclusivo all'uomo. È ben più semplice dire intelletto che potenza intellettuale. I moderni preferiscono il nome di facoltà a quello di potenza: e ciò perchè per potenza s'intende ciò che mette in azione la facoltà. Così, per valerci d'un esempio fisiologico, l'occhio è dotato di facoltà visiva, la luce mette in atto detta facoltà; la luce dicesi potenza dell'occhio, o potenza visiva. Si noti di passaggio che la facoltà visiva non è diversa dalla facoltà sensitiva. La facoltà sensitiva presenta varj modi ne' diversi organi sensorj; differenza di modo non induce differenza di essenza. Brougham obbliò gli appetiti: altro è appetito, ed altro è passione. Mentre dice che la volontà è attiva, avrebbe dovuto avvertire che il sentimento e l'intelletto sono passivi; avrebbe dovuto soggiungere che diconsi passivi in quel senso che sono messi in azione da una potenza o cagione; del resto non si possono chiamar passivi nel senso assoluto: se agiscono in seguito ad un'impressione, l'azione loro non è in ragione diretta di detta impressione. Psicologia ed ontologia non sono tutt'uno: psicologia è scienza dell'anima; ontologia è scienza dell'ente, ossia delle astrazioni: dunque l'ontologia è una parte della psicologia. Il vocabolo di deontologia non si può capire: la prima radice è il verbo δεῖ; infatti δεῖ esprime *conviene* od *è necessario:* dunque vorrebbesi dire deiontologia. Per altra parte perchè la legge non si riferirà all'ente? Per me no 'l veggo. Il nome di etica è adattissimo; pe-

rocchè esprime *morale*. L'ontologia non si applica, propriamente parlando, alla fisica: la fisica considera gli enti corporei determinati; l'ontologia considera l'ente indeterminato. La scienza che considera gli enti incorporei indeterminati non si chiama ontologia, ma prende diversi nomi secondochè è vario l'ente determinato. È vero che gli enti materiali possono somministrar materia ad astrazioni; ma queste astrazioni non sono più del dominio della fisica. Tuttavia si può consentire quanto dice Brougham, solchè si interpreti il suo dire. Pigliando la metafisica nel suo vero senso, si può stabilire che tutte le scienze hanno la loro metafisica, inquantochè anche quelle che versano intorno alla materia danno luogo ad astrazioni. Sebbene a prima giunta paja che i corpi sieno i primi ad impressionarci, tuttavia, se si fa maturo riflesso, l'anima è quella che si fa sentire, o, per dir meglio, sente sè stessa. Quando un agente esterno opera su di noi, e vi induce sensazione, la prima cosa che si affaccia all'anima si è la propria affezione, vale a dire è consapevole a sè stessa che sente. Brougham è tra quelli che tengono siffatta sentenza; ma sin qui non volle entrare in questione. Le emozioni non possono collocarsi tra le idee: le idee sono or cagione ed ora effetto di emozioni; ma non sono punto la stessa cosa. Ciò che gl'Inglesi appellano *conscienza*, parmi che si potrebbe meglio denominare *riflessione*. Questo vocabolo suole essere adoperato a rappresentare l'attenzione portata sulle varie parti d'un oggetto; ma sembra pure che dovrebbesi con tal nome esprimere l'attenzione dell'anima a sè stessa. La nostra anima può far sè oggetto a sè stessa: dunque si potrebbe forse dire che l'anima esce di sè stessa per poi fissarsi su sè stessa. Poichè il nome di soggetto si suol prendere da' moderni metafisici a rappresentare l'anima in quanto che è senziente, intelligente, volente, cioè personale; ogniqualvolta si vuole esprimere ciò che è presente all'anima, dicasi oggetto e

non soggetto. Non si può ammettere quella proposizione di Brougham: la conscienza o sentimento interiore è all'anima ed alle sue operazioni ciò che le sensazioni, od anzi le percezioni, sono alla materia ed alle sue proprietà. La sensazione e la percezione, la conscienza spettano tutte all'anima: la materia non può che produrre un qualche movimento nel corpo animale per cui l'anima sente. Non confondansi insieme sensazione e percezione; nella sensazione la materia ha qualche parte, inquantochè è cagione di quella; ma nella percezione la materia non ci entra più per nulla. La percezione può succedere alla sensazione, e può non succedervi. La conscienza differisce dalla percezione, inquantochè importa intelligenza. La percezione è comune all'uomo ed a' bruti animali: la conscienza è propria dell'uomo. La conscienza non è punto l'intelletto; ma sono assai propinqui. L'intelletto intuisce: convien dunque ammettere un chè intuibile. L'uomo mediante la conscienza conosce che esiste, sente, pensa, è libero nel suo volere. Direi quasi che la conscienza è la riflessione dell'intelletto; prendendo il vocabolo di riflessione nel senso testè proposto. Dunque sensitività e percettività, conscienza sono facoltà; sensazioni, percezioni, percezione di sè stesso sono gli atti di quelle facoltà. La materia non può essere che cagione esterna occasionale della sensazione. Sentimento interiore, principio pensante, facoltà pensante, percezione interiore mal diconsi sinonimi. Principio pensante è sinonimo di anima, inquantochè la facoltà di pensare è una delle facoltà essenziali dell'anima; dico una, e non la sola; perchè la volontà è una facoltà distinta dall'intelligenza, ed è pur dessa essenziale. Facoltà pensante non è ben detto: la facoltà non pensa; ma un qualche ente o principio ha la facoltà di pensare: si potrebbe ammettere il nome di facoltà pensativa. Il sentimento interiore si piglia nel senso di facoltà; epperciò non è sinonimo di percezione interiore: la percezione interiore è l'atto del sentimento interiore:

che se per sentimento vogliasi intendere l'atto, siamo d'accordo. Altro è sentire, altro percepire, altro conoscere. Gli animali sentono e percepiscono, ma non conoscono. Cognizione importa intelligenza. E qui è da avvertire che le idee vogliono essere divise in idee immagini, ed idee nozioni. Le idee immagini sono le immagini degli oggetti, le quali stanno presenti all'anima: ora un cavallo che guardi il suo padrone ha presente alla sua anima l'immagine del padrone, e non lo stesso padrone: dunque gli animali hanno le idee immagini, ma non hanno le idee nozioni. Essi sentono, percepiscono, e non vanno più in là. Una sensazione può rinnovare una serie di percezioni; ma non si ha sin qui ciò che costituisce nozione. L'immaginazione negli animali non è mai volontaria, non altera mai i fantasmi; è costantemente eccitata da un oggetto presente, ovvero da una sensazione prodotta dallo stato del corpo, e non fa che rinnovare la percezione che altre volte le tenne dietro, o un qualche gruppo di percezioni associate. Dunque gli animali sentono e percepiscono la luce ed il calorico, come altre potenze, ma non ne hanno veruna conoscenza. Brougham osserva che il movimento de' corpi si conosce col raziocinio, e che l'impressione de' corpi sugli organi sensorj consiste in un movimento. Su questo dobbiamo fare alcune considerazioni, le quali apporteranno luce ad intendere quanto si è testè detto dell'essere gli animali destituti di ogni conoscenza. Incominciamo a considerar gli animali. Un agente esterno gl'impressiona: sentono, percepiscono: se la sensazione è grata, cercano di continuare sotto l'influenza di quegli agenti; se è tormentosa, o allontanano il proprio corpo dall'agente, o allontanano l'agente dal loro corpo. Ogniqualvolta vedranno il primo oggetto, vi si appresseranno, ed esporranno il corpo loro alla sua azione; e per lo contrario se si abbatteranno nel secondo l'eviteranno. Questi sono fatti, fatti giornalieri, fatti irrepugnabili. Parrebbe quasi che abbiano

vere nozioni. Più ancora, un cavallo corre l'arringo; giunge ad una fossa, spicca un salto per non cadervi dentro; il che fa sebbene non abbia in pria avuta alcuna relativa sperienza. Diremo noi che gli animali sappiano che sensazione importa movimento, che conoscano le leggi del movimento? Non già. Per quello che spetta alle percezioni de' sapori, degli odori, e di certe percezioni della cute, e ad altre generali e comuni, come le trafitture e simili, essi sentono, percepiscono per istinto, o rimangono sotto l'influenza dell'agente esterno che le eccitò, ovvero si ritraggono, secondochè la sensazione è grata o molesta. Questi principj non si possono più applicare al fenomeno del saltare la fossa: qui conviene invocare pur sempre l'istinto, ma confessare che produce effetti più maravigliosi. Insomma Iddio diede agli animali un istinto, i cui effetti pajono attestare un'intelligenza; ma non è un'intelligenza propria; è l'intelligenza divina: gli animali ubbidiscono ciecamente alla norma che loro impose Iddio: dicasi legge, seppur si voglia; ma a patto che si intenda legge non importante obbligazione meritoria. Veniamo all'uomo. Egli fa tutti questi atti, ed altri molti ne aggiunge. Talvolta in alcuni segue il semplice istinto; ma in assai più vi entrano l'intelletto e la volontà. Dico semplice istinto, per dinotare che qui non si parla dell'istinto morale. Dunque gli animali non conoscono la sensazione, la percezione, il movimento; ma sentono, percepiscono, segnono per istinto certe regole ne' movimenti sì proprj che degli agenti esterni; ma non conoscono tutto questo. All'uomo fu riserbato sì sublime privilegio. Il fatto di Cheselden mi sembra assai esagerato: infatti come è mai possibile che il caterattico operato vedesse gli oggetti come applicati all'occhio? In tal supposizione avrebbe dovuto vederli estremamente piccolissimi. Appositamente riflette Brougham che nelle scienze naturali vi ha una parte, anzi la precipua, che non si riferisce alla semplice testimonianza de' sensi, ma al ra-

ziocinio; ma non ne segue che non si possa utilmente distinguere la fisica dalla metafisica. Sono modi di parlare di cui ci serviamo per esprimere la natura dell'oggetto delle nostre indagini. Dunque concediamo che non vi ha scienza semplicemente ed assolutamente fisica; che non vi ha scienza senza raziocinio; ma debb'essere consentito di distinguere i materiali bruti dal lavoro della mente che gli assesta. Non si vede come Derham abbia distinto l'astro-teologia dalla fisico-teologia. Gli astri appartengono pur dessi alla natura: dunque l'astro-teologia non potrebbe che esser parte della fisico-teologia. La psicologia non può riferirsi alla fisico-teologia; perocchè per natura s'intende l'universo materiale, e non vi si comprendono gli spiriti. Se fosse piaciuto a Derham di intendere per natura tutto il creato, allora avrebbe dovuto farne una parte che ragguardasse agli spiriti, e sarebbe stata la pneumatologia; di questa pneumatologia avrebbe dovuto farne una parte consecrata all'anima, e ne sarebbe uscita la psicologia. Ma anche in questa classificazione vi sarebbe rimasto un equivoco; perocchè Dio è pur desso uno spirito, ma infinito, ma increato: perciò la pneumatologia fra le sue parti comprende pure la teologia. L'ente finito non potrà mai conoscere compitamente l'ente infinito; ma per quel tanto che può conoscerlo, i fenomeni spirituali ne somministrano assai più splendidi argomenti che i fenomeni fisici; anzi chi è mai che possa conoscere l'esistenza di Dio? Non la materia, ma lo spirito; non qualunque spirito, ma lo spirito intelligente. Qui dunque Brougham impugna una verità di tutta evidenza. Abbiamo altrove avvertito, e qui ripeteremo, che è più facile dimostrare l'anima che la materia. Gli idealisti errarono, verissimo; ma errarono meno che i sensisti. L'anima sente sè stessa: laddove non può sempre subito determinare se i mutamenti cui soggiace siano prodotti dalla materia: questo poi ella conosce per mezzo della sperienza e del raziocinio. Il sentimento di sè stessa è imme-

diato e spontaneo. Il che vien pure ammesso da Brougham. Le scienze fisiche non debbono essere tenute in non cale; ma niuno che giusto sia potrà mettere in dubbio che la psicologia e l'etica sieno di gran lunga superiori. Che nelle scienze relative all'anima si possa fra certi limiti seguire il metodo che si adopera nelle fisiche, siamo d'accordo. Dico fra certi limiti; si faccia attenzione alla condizione; vo' dire che nella considerazione delle facoltà dell'anima si potrebbe trarre gran parte di materiali dal sentimento interiore e dalle tendenze morali, presi come fatti, senzachè se ne cerchi l'origine. Per esempio, tu odi in te una voce che ti dice che tal cosa è giusta, che tal altra è ingiusta: interroghi gli altri uomini; ne esamini le azioni; vieni a conoscere che tutti odono quella medesima voce; dunque si può stabilire che l'umanità ha il sentimento del giusto e dell'ingiusto. Tu senti una gran propensione a soccorrere gl'infelici, senza nulla sperare da loro: vedi che tutti soccorrono i miseri: tu provi un piacere; vedi che tutti danno segni di approvazione: dunque si può stabilire che la benevolenza è insita all'umanità; e così dicasi d'altri principj. Non può soddisfare quel dire *oggetti che fanno il soggetto:* facciasi sempre divario tra *soggetto* ed *oggetto.* Non è una distinzione minuziosa, specialmente dappoichè i metafisici si mostrano rigorosi su tal punto. Quello che si dice dell'abitudine debb'essere circoscritto. L'Autore dice che l'abitudine fa sì che possiamo soggettare alla volontà le diverse facoltà dell'anima. Questa proposizione, pigliata alla parola, è falsa. L'abito induce una tendenza cui è difficile vincere; induce quasi necessità. Dunque è in noi contrarre un abito o no con far di spesso una tal cosa, od astenercene, od almeno farla di rado; ma quando abbiamo perseverato e ne è risultato l'abito, l'anima ne diviene come schiava. La conversione d'un male abituato è quasi miracolo. Il Salmista dice: *Cor mundum crea in me, Deus:* il che significa che la

conversione del peccatore è una nuova creazione. Per *organizzazione dello spirito* vuolsi intendere il complesso delle facoltà dell' anima. Parrebbe che dovesse bastare il vocabolo *capacità;* ma è a credere che Brougham per capacità volesse intendere il grado delle facoltà: dunque organizzazione esprimerebbe il numero, e se pur vuolsi l'ordine delle facoltà: e capacità esprimerebbe il maggiore o minor grado sì di ciascuna, che del tutt' insieme. Il didurre che fa la mente una lunga tratta di verità da un' osservazione de' sensi e l' anticipare sovente sublimi scoperte, è uno non ispregevole argomento della spiritualità dell' anima; e come, osserva Brougham, vi ha verità, la cui conoscenza non debbesi per nulla a' sensi. Noi possiamo perfezionar l' intelletto. Come l' esercizio dà forza ed agilità al corpo; così è pur della mente. Ma non possiamo imprimere nuove forme. Od almeno il vocabolo *forma*, lungi dal rischiarare, apporta oscurità. Nulla ha che fare l'istinto colle facoltà intellettuali. Se si parli dell' istinto animale, la cosa è patentissima. Gli animali hanno istinto e non hanno intelligenza. Se si parli dell' istinto morale, non si può nemmanco adottare la proposizione: chè altro è intendere, altro è tendenza; altro è tendenza innata, e altro è tendenza volontaria. L'intelletto può eccitare tendenze, ma in tal caso non ne è che la cagione: niuno confonderà mai cagione ed effetto. Noi siamo consapevoli a noi stessi che siamo intelligenti: questo sentimento è immediato: non abbisogniamo di sperienza e di riflessione: seppure per esperienza non vogliasi designare il sentimento, e per riflessione lo stesso sentimento perseverante. Il qual modo di dire riuscirebbe assai oscuro. Brougham dice che l' istinto si compone delle facoltà intellettuali, e poco dopo dice che le azioni istintive non hanno nulla che si appartenga alla ragione. Vi ha qui una manifesta contraddizione. Potrebbe sembrare che voglia distinguere la ragione dall'intelletto; ma no: perocchè dice facoltà intellettuali: se

avesse voluto far quella distinzione, si sarebbe valuto del numero del meno. Non vi sono più intelletti; ma quando diciamo facoltà intellettuali, vogliamo comprendere l'intelletto e la ragione. Gli animali non hanno punto intelligenza propria: seguono ciecamente le leggi che loro impose l'intelligenza infinita. Non neghiamo la ragione agli animali perchè abbiano l'istinto; ma il facciamo perchè non abbiamo pruove di intelligenza ne' medesimi. Ammiriamo poi la divina bontà che abbia loro dato l'istinto, come in compenso del difetto della ragione. Ma questa maniera di dire non vuol essere severamente interpretata; perocchè anche l'uomo ha l'istinto animale. Questo istinto apparisce minore nell'uomo; e diciamo che egli non debbe averlo di egual forza, perchè è dotato dell'intelletto. Sul che noteremo che l'istinto nell'uomo è in gran parte affievolito per la sua maniera di vivere non più conforme a' voti della natura. E veramente è assai maggiore in coloro che conducono una vita semplice, e si è veduto acutissimo in tali che abbandonati ne' loro primi anni furono poi ritrovati nelle selve. Tornando al punto da cui ci siamo dipartiti, dico che si nega l'intelletto agli animali, perchè non ne danno veruna pruova, e si ammette l'istinto animale nell'uomo perchè se ne hanno irrepugnabili argomenti. La sagacità degli animali non è intelligenza; non è che un cieco seguire l'impulso della volontà del Creatore. Ho detto volontà: si potrebbe egualmente dire intelligenza; perchè in Dio l'intelligenza e la volontà non sono distinte; perciò alcuni filosofi valgonsi dell'espressione attività intelligente della Causa prima. Vi ha senza manco nessuno un'intenzione tanto nel mondo fisico, quanto nel mondo morale; ma nel primo l'intenzione è di Dio; nell'altro è dell'uomo. Iddio volle dare all'uomo un'intelligenza ed una libertà proprie; il volle, per così dire, separare da lui, onde potesse meritare. Ad ammettere l'anima non abbiamo punto mestieri di fare il ra-

gionamento proposto da Brougham: l'anima è consapevole della sua esistenza, distinta dall'esistenza del corpo; sebbene durante questa vita ne abbia bisogno a domicilio e a strumento. Infatti ella spazia per l'immensità de' possibili, senzachè la materia possa esserle d'ostacolo. La filosofia poi aumenta il numero delle pruove, le ravvalora; ma un tal qual sentimento di spiritualità è innato, cioè independente da ogni ragionamento. Brougham deduce la nozione dell'esistenza di Dio dalla nozione dell'esistenza dell' anima immateriale. E' parmi che l'esistenza di Dio si possa conoscere direttamente. Convien per forza ammettere una causa prima, e l'anima nostra non può reputarsi tale: dunque debbe ammettere Dio. Supponiamo per un momento che l' anima fosse materiale, od in altri termini che la materia potesse pensare, dovrebbe egualmente ammettere una causa prima. Ho fatto questa supposizione per dimostrare che l'esistenza di Dio si può dimostrare independentemente dalla spiritualità dell'anima: or dirò che l'intelligenza non può spettare alla materia; anzi nemmanco la sensitività. È, non che facile, necessaria la nozione di Dio; ma dell'unità non è così. Parrebbe a prima fronte facile argomentare che Dio è uno, e non può esser che uno; e veramente una causa prima non può esser che una: e tuttavia la storia ci mette avanti molti popoli politeisti: anzi tutti, tranne l'ebreo, se si parli del tempo che precedette il Messia. Furonvi filosofi i quali professarono l'unità di Dio, fra i quali Socrate e Platone; ma le masse o nazioni adoravano più Dei. Questo dimostra che l'intelligenza umana, abbandonata a sè, nel più degli uomini non può pervenire a conoscere l'unità di Dio: e questa verità si ebbe dalla Rivelazione. Se ne ebbero molte altre assai più superiori alla nostra intelligenza, delle quali una si è l'unità di Dio in tre persone distinte. Brougham vuole che la nozione di Dio emerga dalla contemplazione dell'ordine mondiale. Certo quest'ordine è una delle

prnove di una suprema intelligenza: ma non è necessaria. Supponiamo sola l'anima: supponiamo che potesse operare senza l'intervento del corpo, come opererà dopo la morte. Ella conoscerebbe l'esistenza d'un Ente creatore. Brougham dice che si può concepire un mondo senza ordine. Il che noi neghiamo: si può forse concepire l'Ente supremo difettuoso? La ragione ci dice assai di più. Nel mondo appajono molti disordini; ma la ragione non potendo ammettere che dalla Cagion prima ne venga un disordine, conchiude che que' disordini sono solo apparenti: che il non veder l'ordine dipende dalla sua debolezza; crede all'ordine, sebbene in certe parti no 'l vegga. Il nostro Duce osserva che dopo aver attentamente contemplati moltiplici movimenti, ne inferiamo l'ordine: e noi diciamo che questo non basta, almeno a coloro che non hanno avvalorato l'ingegno colla filosofia; diciamo che tutti gli uomini di buona volontà l'ammettono, perchè ripugna l'attribuir difetti a Dio. L'argomento di Clarke, dedotto dallo spazio e dal tempo, è meritamente pronunziato insussistente da Brougham. L'argomento più semplice, più immediato è quello, che si addomanda una causa prima. Coloro i quali confessano che la materia per sè non può pensare, ma pretendono che la materia assestata in un particolar modo può diventare anima, ossia può produrre tutti quegli effetti che noi aggiudichiamo allo spirito, non so come possano acchetarsi ad un tal dire. Come mai la materia non è atta a pensare, mentre è disgregata, e nel disporsi in certa maniera può divenire atta a pensare? *Fenomeno* qui è preso in un senso generale: si suol dire qualunque effetto, qualunque oggetto che si affacci all'anima: del resto nel suo vero significato *fenomeno* esprime *ciò che apparisce:* dunque gli atti dell'anima non potrebbero dirsi fenomeni. L'argomento con cui Brougham tende a provare l'immortalità dell'anima non regge. La materia, sinchè piace a Dio conservarla nell'ordine attuale, non si distrug-

ge; ma la Rivelazione c' insegna che un giorno quest' ordine fisico cesserà. Iddio può distruggere la materia, e forse la distruggerà: dico forse, perchè la cessazione dell' ordine fisico attuale non importa di necessità l' annichilamento della materia; e le Sagre Scritture, nel descriverci la fine del mondo, ci mettono avanti la cessazione del mondo attuale; ma nulla ci dicono sull' annientamento della materia. Del resto a noi basta di sapere che la materia cesserà di essere attiva come è nell' ordine attuale. Non vi ha dubbio che Iddio può distruggere l' anima; se l' ha tratta dal nulla, come non potrà ridurla al nulla? L' immortalità dell' anima vuolsi dedurre dalla giustizia divina. L' uomo ebbe da Dio l' intelligenza ed il libero arbitrio; ebbe leggi: queste leggi o le osserva o le infrange: nel primo caso merita premio, nel secondo pena. Questo argomento non sarebbe sufficiente: perocchè si potrebbe inferire un premio od una pena senza eternità. Ma si aggiunga la tendenza, il bisogno che prova l' anima di essere immortale. Questa tendenza è da Dio: dunque è una divina promessa, e Iddio non può assolutamente fallirla. Sin qui ci limiteremo agli argomenti della sola filosofia: se passiamo alla Rivelazione, ne abbiamo ben altri, specialmente nel Nuovo Testamento. Ma potrebbe Iddio annichilar l' anima? Abbiamo diggià toccato questo punto, e tuttavia non ci fia disdetto di qui ritoccarlo. E' parmi che la questione debba esser divisa in più parti: 1.° Può Dio distruggere lo spirito? 2.° Può distruggere l' anima? 3.° Potrebbe distruggere l'anima umana? Si risponde: 1.° Se Iddio trasse dal nulla lo spirito come la materia, può ridurli amendue al nulla. 2.° L'ordine non esige che l' anima belluina sia immortale: dunque non è immortale; dunque si annichila, o cessa di esistere qual è; cioè muore. Fo questa distinzione, perchè non ripugna che l'anima belluina passi per una serie di corpi omogenei: non ripugna, ma non è dimostrato, nè dimostra-

bile. 3.° Venendo all'anima umana, si può dire che Dio potrebbe annichilarla in virtù della sua potenza, considerata separatamente, ma non può per la sua potenza considerata come congiunta colla sua giustizia. Abbiamo veduto poc' anzi che Dio ci promise l'immortalità, in parte colla tendenza che ci ispirò all'immortalità, in parte coll'intelletto e colla ragione che ci provano la stessa verità, e infine colla Rivelazione. Ora Dio non può essere nè ingiusto nè falso. È dunque inconcusso che Dio non può annichilar l'anima umana. Nell'investigazione degli attributi di Dio dobbiamo attenerci a questo gran principio: che onnipotenza, sapienza, amore, giustizia, misericordia, provvidenza, immensità, infinità, eternità sono uno. La materia, dice Brougham, qual fu, tal è; tal sarà, per quello che spetta alla quantità; ma questo è asserito affatto gratuitamente. La materia non fu, poi fu: certo sarà mutata; forse fie annichilata. È ridicolo l'argomento: la materia non ha nè principio nè fine; l'anima è immateriale: ebbe principio; dunque non avrà fine. La prima proposizione è falsa: la materia ebbe un principio, ed avrà un fine. La seconda proposizione è vera, ma non è connessa colla prima. La terza proposizione è vera, ma non ha connessione colle due precedenti; perocchè potrebbe differire dalla materia, e tuttavia aver fine. Così è dell'anima delle bestie. L'argomento del sonno, su cui tanto si fonda il nostro Scrittore, è insussistente. Nel sonno il corpo non cessa affatto di agire: tutte le parti del corpo non sono strumento all'anima; non sono affatto inattive le parti che sono strumento all'anima. Se fossero affatto inattive, come potremmo spiegare il destarsi per un qualche più forte stimolo? Il sonno suol essere assomigliato alla morte; ma l'analogia è assai remota. Lo stato che è assai simile alla morte è la sincope e l'asfissia; perciò questo stato fu detto morte apparente. Brougham deduce l'immortalità dell'anima umana dalla bontà di Dio; ma è più esatto

di dire che Dio nella sua bontà creò l'uomo, gli concedette l'intelligenza ed il libero arbitrio; ma l'immortalità è una conseguenza necessaria delle facoltà dell'anima, anzi pure delle sue tendenze. Tutti gli uomini hanno una qualche religione; dunque dobbiamo inferirne che l'idea della Divinità è innata. Brougham dice che Iddio permette le varie Religioni: non è un dire esatto: dicasi che la Religione è una: che tutti gli altri culti non appartengono alla Religione, ma sono o superstizioni o ribellioni alla Religione. Ripugna che Dio accolga egualmente ogni culto: dunque, se vogliasi pigliare il vocabolo di Religione nel senso generalmente ricevuto, dicasi che una sola è la Religione vera, che tutte le altre sono false; che la prima è voluta da Dio; che le altre sono da lui tollerate: non già tollerate, perchè solo non accettate, ma tollerate in quel senso che Dio permette il male come parte dell'ordine universale ed eterno. Ho detto che la Religione vera è una, ed è la Rivelata. Prima del Messia fuvvi il Giudaismo, poi succedette il Cattolicismo: non sono due Religioni, ma il Giudaismo fu la preparazione al Cattolicismo, ed il Cattolicismo fu il compimento della Rivelazione. Dopo il Messia il Giudaismo cessò: il Giudaismo attuale è una ribellione alla Rivelazione, come il sono le varie Sette che si appellano cristiane; si appellano, e non sono. Il negare il Messia e il negare ubbidienza a Cristo ne'suoi vicarj si riduce allo stesso. La Religione fu fondata da Dio: l'uomo nulla potè od aggiungere o derogare. Quello che dice Brougham dell'ipotesi, dedotta da quanto aveva già detto il Verulamio, mi piace. A che pro far tante ipotesi nella spiegazione de' fenomeni naturali? Consideriamo gli effetti, la loro concatenazione: classifichiamoli secondo la loro identità od analogia. Se i filosofi avessero così proceduto, avremmo assai meno libri, ma molte più verità. Nella fisiologia, per limitarci ad un esempio, quanti libri non

si sono stampati e non si stampano tuttavia! quante ipotesi furono e sono proposte! Quanto tempo dobbiamo spendere nella lettura per non apparire ineruditi! Ora quali sono i progressi che si fecero? La cognizione del vero apporta inestimabile delizia ed inestimabile vantaggio; ma il vero vuol essere cercato: non si appalesa sempre tosto da sè. Questo si può applicare a tutte le scienze, inquantochè tutte tendono per varie vie al vero. Di quanto Brougham dice della teologia naturale gran parte debbesi dire della teleologia naturale, che esprime *scienza de' fini* sanciti dalla divina Provvidenza. La Rivelazione non ha mestieri del sostegno della contemplazione della natura, sebbene questa presenti molte testimonianze di Dio. Siffatte testimonianze sono di supererogazione. Senza la Rivelazione non potremmo avere una giusta idea di Dio e de' suoi voleri, perciò della Religione e della morale. La storia ce 'l pruova ad evidenza. Essere stato Gesù il Messia, è provato per molti argomenti, i quali debbono essere insieme computati: i miracoli sono uno, ma non il solo. Su' miracoli operati da Cristo conviene notare che sono connessi colle profezie. Tutti gli argomenti sulla legittimità di Cristo, cioè sull' esser desso il Messia, si possono dividere in precedenti, concomitanti, susseeutivi. La Rivelazione di Adamo, la rinnovazione della stessa Rivelazione ad Abramo, a Mosè, le Profezie spettano a' primi: le circostanze della vita di Cristo, i suoi insegnamenti, le sue azioni appartengono a' secondi: i fasti del Cristianesimo riferisconsi a' terzi: dunque dobbiamo considerare la corrispondenza de' tre ordini di pruove. Ora i prodigi operati da altri non si oppongono per nulla alla verità del Messia; perocchè alcuni vennero operati a testimonianza del Redentore: dunque ne confermano la legittimità. Tali sono i miracoli operati da' Profeti, tali quelli che sappiamo essere stati fatti dagli Apostoli, ed altri eletti di Dio. Quelli poi che furono operati

da altri, non consentono con altri argomenti: furono permessi da Dio; ed anche questi o direttamente od indirettamente a confermazione della Rivelazione. Così quando Mosè dovette venire a confronto co' falsi taumaturgi, ebbe occasione di meglio dimostrare esser desso lui il ministro di Dio, e non i suoi competitori. Non è necessario che sieno perenni i miracoli; anzi se fossero tali, cesserebbero di essere miracoli. Iddio fece quelli che volle: essi bastano: li rinnoverà, semprechè gli piacerà. Noi non dobbiamo pretendere che ci dispieghi tutto l'ordine universale. Quanto ci era necessario a conseguire il debito fine, ce lo rivelò, nè si accontentò del necessario, molto più vi aggiunse. Dunque l'uomo debbe adorare in ispirito di umiltà i consigli del Creatore, Conservatore, Redentore: riporre in lui tutta la sua fede, tutta la sua speranza, tutto l'amor suo.

Digitized by Google

DISCORSO IX.

DE-LOURDOUEIX

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

De-Lourdoneix promette una sua Opera, che porterà per titolo *Filosofia del Verbo*: frattanto pubblicò una sua scrittura, che dee servir d' introduzione a quella: ed è intitolata *Della Verità universale*. Noi incominceremo ad esaminare questa che già abbiamo fra le mani, e ci prepareremo, secondo la promessa dell'Autore, all' intelligenza dell' altra. Deplora l' insufficienza della mente umana a discoprire in sè stessa il principio delle sue nozioni. Kant, Fichte, Hegel apparvero inintelligibili, ed eglino, per non attribuire a sè oscurità, apponevano poco ingegno negli altri. Ora direm noi che tutti i filosofi mancassero della sagacità necessaria a trovare il principio delle umane cognizioni? Oppure diremo che siffatto principio non ci è? De-Lourdoneix trova assurda sì l' una che l' altra supposizione, e crede che a discoprir la verità si richieda il concorso di generazioni, la sintesi delle dottrine, anzi pur degli errori. Al dire di lui, uno de' principali motivi per cui la filosofia cadde in gravissimi abbagli rispetto alla Religione, si fu il pretendere ad un' assoluta indipendenza. La filosofia e la teologia sono, è vero, distinte: hanno diversi mezzi, diverse regole; ma è pur certo

che senza principio non può esservi scienza, e che la scienza dell'universo non può aver altro principio che Dio. A conquistare e possedere questo principio, conviene procedere per analisi e per sintesi; partire dall'uomo, indirizzarsi a Dio, dal seno di lui contemplare l'universo. Bacone chiamò il suo sistema *scala ascendente e discendente;* volle che il sommo della salita fossero le virtù generali e i principj di primo ordine. De-Lourdoucix è d'avviso che si debba salire insino al principio de' principj, alla verità universale. Qui è dove s'incontrano tra loro la filosofia e la teologia. Tutti i sistemi filosofici che furono sin qui proposti, sono abbandonati: il nostro Autore mette in un fascio Locke, Spinoza, D'Alembert, Diderot, Kant, Fichte. L'eclettismo e sincretismo di Cousin, secondo lui, è un mal impasto di principj, che tutti conducono al materialismo ed all'ateismo. È venuto il tempo di fondare un sistema di filosofia generale sul principio della verità universale. Egli non pretende a tanta gloria: spera solo di potere additare le precipue basi. Darà bando alle astrazioni; prima sua scorta fia la coscienza; poi l'autorità, la sperienza, l'etimologia, la dialettica, la critica. L'esperienza è la verità confermata negli oggetti sensibili per l'azione del tempo. L'etimologia è la verità provata dalle parole: esse sono simboli delle cose. La dialettica è l'ordine delle parole osservato nella favella. La critica è il giudizio de' fatti e pensieri. Promette nel suo sistema un'armonia di parti. Dieci sono i libri in che divisa è l'opera; il primo è consecrato alla contemplazione della natura. Dopo aver fatto vedere i varj ordini di esseri, gitta la questione, se il mondo, qual è al presente, sia stato concepito *a priori,* e fatto con ordine, tempo e misura, ovvero sianvi state molte concezioni successive, od infine siavi stata una generazione spontanea in virtù di qualche principio attivo nella materia. Nell'ultima supposizione ci abbattiamo in una difficoltà insuperabile. Perchè la materia, in pria compatta, si

divise in tante parti? Anzi, come mai queste parti poterono mettersi in ordine? Nè vale il dire che tutto questo fu effetto del principio attivo: si domanda nuovamente perchè quel principio prima non operò, e poi operò? Come mai il principio potè ordinare le parti in che aveva divisa la materia? Tra tutti gli ordini degli esseri esiste una correlazione, la quale è necessaria alla loro sussistenza. Dunque ripugna che sianvi state molte concezioni successive. La prima supposizione adunque diventa certezza; ora l'ordine maraviglioso che si contempla nell'universo attesta un'intelligenza infinita: un principio cieco non può tanto: e poi questo principio qual sarebbe? Si vorrà dire che il principio attivo ha leggi? E noi domanderemo da chi ebbe queste leggi? Dunque niuno può mettere in dubbio la Divinità creatrice e conservatrice dell' universo. Ora cerchiamo quali sieno le forze che Iddio impresse alla materia per renderla attiva. Sono la gravitazione, l'attrazione molecolare, la forza di impulsione. L' attrazione molecolare è la stessa gravitazione considerata fra le molecole; cioè dicesi gravitazione quando si esercita tra le masse, e attrazione molecolare quando è attiva fra le molecole. Alcuni vollero la gravitazione innata, e da essa deducevano l'assestamento dell' universo. A' quali Newton rispondeva: Se esisteva la materia, se aveva in sè la gravitazione, perchè mai si separò in tante parti? Dunque conviene dire che il Creatore impresse le forze alla materia. Le forze impresse alla materia agiscono con ordine costante. Dunque vi sono leggi mondiali, leggi invariabili, leggi matematiche; l' intelligenza umana non escogitò quelle leggi; non potrebbe: sono misteriose per lei. Il principio delle leggi mondiali debb'essere una volontà anteriore al creato, superiore al creato. Ma una volontà non basterebbe a spiegare l' armonia dell'universo; conviene di più ammettere un'intelligenza infinita. Qui l'Autore, dopo avere dato una succinta ma leggiadrissima enumerazione delle

varie classi degli esseri, canta, direi, un inno alla Divinità. Crediamo di far cosa non discara al lettore di riferire le sue stesse parole.

« Quand l' observateur pense au nombre immense « de ces êtres animés qui, depuis le ciron jusqu'à « l'éléphant, diffèrent à la fois par leur organisation « physique, par leurs instincts, par leurs mœurs, par « toutes les circonstances qui constituent leur existen- « ce; quand il vient ensuite à songer que celui qui a « reglé toutes les actions de ces êtres, a ordonné leurs « organes avec la destination qu'il leur donnait avec « les lieux, les climats, les élémens qu'ils devaient ha- « biter; quand il réfléchit ensuite que les végétaux, « les minéraux, le globe terrestre, les planètes, le so- « leil, les étoiles, tout l' ensemble des corps célestes, « l' univers enfin a été dans ses moindres détails et « dans son unité conçu et combiné idéalement avant « d'être réalisé; que cet univers est contenu dans la « pensée qui l'a produit, qu'il est soutenu par la « puissance qui l'a créé, alors son imagination s'ar- « rête et tombe devant cette intelligence suprême « dont ses regards ne peuvent supporter l'éclat: l'é- « ternité, l'immensité, l'infini lui apparaissent au des- « sus du temps, de l'espace et du fini: son esprit se « trouble et s'humilie, tout son être s'abîme et se « confond dans l'admiration de ce grand Être: il ne « raisonne plus, il n'examine plus, il se prosterne et « il adore..... il a trouvé Dieu! »

L'intelligenza creatrice è libera: le leggi, le forze sono distinte; ma independenti tra loro: due dipendono forse dall'altra. L'intelligenza creatrice non può dipendere dalle leggi dell'universo; o, meglio, prima della creazione non vi erano leggi cui dovesse attenersi Iddio, volendo creare il mondo. Il principio delle forze è la volontà del Creatore; dunque quella è independente dalle forze. Ma le leggi sono in dipendenza da Dio. È vero che sono eterne; ma sono l'effetto della divina volontà. Abbiamo detto che le leggi

e le forze dipendono dalla volontà; ma si domanda se la volontà non abbia veruna dipendenza dalle leggi. De-Lourdoueix così scioglie il punto. Le forze mondiali non emanano solamente dalla volontà intelligente, ma eziandio dalle leggi, che sono la forma e la determinazione di essa volontà. La volontà libera senza leggi è manchevole; le leggi senza volontà libera sono inerti. L'ente intelligente, libero, eterno, creatore e conservatore del mondo è principio del tutto. Dall'ente eterno ed universale emana la legge, eterna pur dessa ed universale. È una e moltipla: moltipla negli effetti, una nell'accordo de' medesimi. L'esistenza delle leggi è la verità: il coordinamento, il valore relativo; la potenza di causalità e di necessità è la ragione. Il complesso delle leggi è geometrico e simmetrico: il sommo della geometria è Dio; la geometria è l'ordine. La verità è insieme logica e matematica: logica inquantochè non vi è idea senza vocabolo; matematica inquantochè non vi è idea che non offra un rapporto di quantità. L'ordine logico comincia da Dio pel principio, passa pel mondo reale, poi pel mondo possibile. L'ordine matematico comincia da Dio per l'unità, passa pel mondo reale, e si prolunga all'infinito pe'l numero. La forza, la potenza attiva è un'emanazione; dunque è numero. La forza diventa attiva per le leggi, pel Verbo. Vi ha tre enti nell'unità: l'Autore, il Verbo, l'Amore, ossia Spirito. Dio creò: non creò le leggi, che sono coeterne e consustanziali; non creò le forze, che sono emanazioni del suo essere: creò gli spiriti e la materia. Gli spiriti emanarono da Dio, ma il Creatore li separò da sè, dando loro la libertà. L'esistenza degli spiriti è la volontà, e la condizione della volontà si è la libertà. Oltre alla libertà hanno gli spiriti altre facoltà, di cui precipue sono vedere, amare, volere. E' veggono, vedendo amano, amando vogliono. Come avvi una gran varietà nel mondo materiale, vuolsi credere che siavi pur varietà nel mondo spirituale. La materia non esi-

ste di per sè: dunque fu creata: fu creata da Dio, perchè gli spiriti furono pur creati. Dovette esser creata, cioè tratta dal nulla; perocchè se Iddio avesse tratta la materia dal suo essere, la materia sarebbe intelligente e libera, il che non è. L' intelligenza libera creò la materia per l'amore inverso del Verbo; per appalesare la bellezza del figliuolo, la forza dell' amore, l' onnipotenza dell'Uno-Trino. Da tutta l'eternità era in Dio la Parola increata; la Parola era Dio; nella Parola prese l' idea dell' universo. Essendosi l'Amore spinto nella Parola, ebbe luogo la creazione. Gli esseri ab eterno esistevano verbalmente, ossia idealmente; per l'impulso dell'Amore si appalesarono materialmente. Gli enti ideali rimasero nel seno di Dio: il Verbo abbraccia l' ideale, il reale, il possibile. L'uomo fu concetto il primo e creato l'ultimo. Doveva esservi prima una terra che il portasse, un sole che lo illuminasse, alberi che gli apprestassero il vitto. Il Verbo è insieme e logico e matematico. La logica e la matematica sono indivise. Le quantità sono espresse con termini; ed i rapporti delle idee sono soggetti ad applicazioni numeriche. Le proprietà del triangolo diedero le leggi del sillogismo. In un triangolo, dati due angoli, se ne deduce il terzo; e similmente dato l' accordo di due termini in una proposizione, il terzo ci si para davanti da sè. Le unità della matematica danno le persone alla logica. Nella Trinità divina vi ha tre persone: l' Ente, il Verbo, lo Spirito. Il Verbo è la modificazione dell' Ente, e lo Spirito è l' attività dell' Ente. Avvi tre maniere di nomi: il sustantivo, l'aggettivo, il verbo. Il sustantivo è uno; l' aggettivo importa due; il verbo importa tre. Il sustantivo esprime l' Ente; l' aggettivo contiene l'Ente e la sua modificazione: il Verbo abbraccia l'Ente, la sua modificazione e la sua attività. L'unità dell'Ente si diffonde per l' universo. Il non-ente compone con l' ente la dualità universale. La trinità universale non contrasta punto con detta dualità. L'or-

dine delle idee negative corrisponde all' ordine delle idee affermative. Non vi è idea affermativa senza idea negativa di essa; non vi è idea negativa senza la sua idea affermativa. L'idea dell' ente è assoluta; l'idea del non-ente è relativa nelle due proposizioni: *la beltà esiste; la beltà non esiste;* e' si vede come nella prima l' idea è assoluta, e non assoluta nella seconda. Dicendo *la beltà non esiste* intendiamo che non esiste in un ente qual è in altro ente. L' ateismo sarebbe l' idea del nulla assoluto, il che è impossibile. È pure un impossibile il negare i divini attributi. Tutti i termini riferisconsi alle tre persone della Trinità Divina. Tutti i sustantivi riferisconsi all' Ente; tutti gli aggettivi al Verbo; tutti i verbi allo Spirito. E' sono affermativi o negativi. Nel primo luogo la loro relazione è assoluta; nel secondo relativa. Oltre al rapporto, convien considerare le diduzioni. Nell' Essere divino vi ha tre idee generali: proprietà, qualità, facoltà. Proprietà sono l' infinità, l' universalità, l' eternità; qualità sono bellezza, bontà, sapienza; facoltà sono potenza, sapienza, volontà. Nell' infinito vi sono tre idee: l' infinito assoluto, l' infinito relativo, il finito. L' infinito assoluto non ha nè principio, nè fine; l' infinito relativo ha principio e non ha fine; il finito ha un principio ed un fine. La matematica rappresenta l' infinito assoluto come una linea senza termini; l' infinito relativo come una linea che ha un termine; il finito come una linea con due termini. Nel finito logico vi ha la trinità: il principio, il mezzo, il fine. Nel finito matematico l' unità, il numero e la somma; nell' unità divisione, proporzione, equazione; nel numero addizione, sottrazione, moltiplicazione; nella somma pluralità, quotità, totalità. Nell' universo vi sono trinità logiche: unità, diversità, moltiplicità; vi sono trinità matematiche: centro, raggi, circonferenza; e così vi ha molte altre trinità. Nell'estensione lunghezza, larghezza, profondità; nello spazio linea, superficie, spessore; la linea è ret-

ta, curva, angolosa; la retta è perpendicolare, orizzontale, obbliqua; la curva sferica, elittica, spirale; la superficie piana, circolare, anfrattuosa; lo spessore denso, opaco, grave. Frazioni dell'eternità sono la perpetuità ed il tempo; la perpetuità ebbe un incominciamento, e non ha fine; il tempo ebbe principio ed avrà fine. Nel tempo avvi la trinità: esso è passato, presente, futuro. Gli elementi logici danno le proposizioni, che sono pur desse leggi logiche, inquantochè ci manifestano il rapporto delle idee. L'ordine logico applicato al governamento della materia, dice De-Lourdoueix, costituisce la fisica. La materia della fisica corrisponde all'ente della logica. In tutti i termini logici vi ha l'ente; in tutti i corpi materiali vi ha la materia. Le proporzioni de' corpi sono proprietà logiche e matematiche. Se si tolga ad un corpo quanto appartiene alla logica ed alla matematica, cessa pur desso di esistere. Vuolsi far divario tra *idea materia* e *realtà materia*. L'idea è relativa alle leggi, e la realtà è una manifestazione dell'idea. L'ordine logico della materia è Dio: la materia fu creata da Dio, epperciò è fuori di Dio. La materia fu creata in atomi: fu affidata alle forze ed alle leggi: le quali forze e leggi sono coeterne con Dio. Si suol dire che i termini o vocaboli sono il simbolo delle cose materiali; De-Lourdoueix al contrario è d'avviso che le cose materiali sieno simbolo de'termini. Lo Spirito, in quanto ha la vista del Verbo, vede le leggi logiche; gli occhi del corpo non vedono che le particolari loro applicazioni. Le leggi logiche non bastavano a crear l'universo: fu necessario che l'intelligenza divina concepisse le immagini di tutti gli esseri materiali, e la volontà suprema deliberasse la creazione. E così pure alla conservazione dell'universo debbono vegliare questa intelligenza e questa volontà. Nella intelligenza libera, nella volontà e nelle leggi è l'onnipotenza. Gli spiriti, mettendosi in un ordine di leggi o per volontà, o per amore, muovono e mutano la materia; que-

gli spiriti sieno puri, od uniti a corpi materiali, l'effetto è lo stesso. Tra i puri spiriti e gli esseri misti vi ha questo divario. I primi mettono la volontà nella legge od ordine di leggi; i secondi vi mettono il corpo. Le leggi sono immateriali, eppure operano sulla materia, senza che sia necessario l'intervento di verun agente; perchè la sostanza delle forze e delle leggi è divina, epperciò ha imperio sulla materia cui creò inerte. Il Verbo è il mezzo dell'intelligenza creatrice, ed è pure il mezzo dell'intelligenza creata. Il corpo è governato da forze e da leggi, tra le quali forze e leggi siede lo spirito. Lo spirito non ha conoscenza di queste forze, di queste leggi, e tuttavia opera pur desso sul corpo. Leibnitz, nel suo sistema dell'armonia prestabilita, stabilisce che solo Dio ha potere sulla materia; ed il nostro Autore, trovando bizzarra l'opinione di Leibnitz, propone che lo spirito creato, unendosi al Verbo, e mettendo la sua volontà nelle leggi, che sono parte del Verbo, e nelle forze, che sono parte dello Spirito divino, esercita la porzione del potere inerente alle leggi ch'esso applica. De-Lourdoucix dalla fisica fa passaggio alla morale: come definì la fisica l'ordine logico applicato alla materia, così definisce la morale l'ordine logico applicato alla libertà della intelligenza; le leggi morali sono leggi logiche, e le forze morali sono forze logiche. Nel mondo logico hanno sede gli spiriti; traggono luce dal Verbo; gli esseri misti possono veder le leggi logiche per la meditazione e per grazia di Dio. La scienza infusa è assai più sublime dell'acquistata. Gli spiriti hanno la facoltà di amare e la facoltà di volere; possono amare altri spiriti e certe parti dell'ordine logico di preferenza su altri: e similmente possono volere certe leggi e non altre, certe idee e non altre. Di qui emerge la differenza degli ingegni. Gli spiriti puri veggono il Verbo, nel Verbo veggono Dio, in Dio veggono tutto, in Dio sono felici. Ma gli spiriti sono liberi; ponno contemplare sè

stessi; contemplando sè stessi, cessano di contemplare e di amar Dio, e così escono dall' ordine logico, e cadono nel male. Gli spiriti che rimangono fedeli a Dio debbono contrastare e combattere con gl' infedeli. Il disordine non può durare; rintegrasi l'ordine; perciò la vittoria è sempre dalla parte di Dio. Gli spiriti infedeli cercano di farsi compagni gli esseri misti con alterare le visioni del bene e del male. Intanto l' intelligenza libera conserva l'ordine morale, appalesando la sua giustizia. Vi ha rapporti tra il mondo morale ed il mondo fisico. La luce fisica è immagine della luce morale, e l'ordine materiale è immagine dell'ordine morale. Le parabole, le allegorie, le metafore, i simboli, i miti hanno la loro origine da quei rapporti. Si ammira un uomo savio e virtuoso come un' altissima montagna, come altra cosa materiale che sopraffaccia la nostra vista. La storia desta la nostra ammirazione inquantochè ci mette avanti il rapporto del mondo fisico col mondo morale. Come la logica, così pure la matematica si applica al mondo morale. Nello squittinio contansi le pallottole; nella monarchia l' unità neutralizza la pluralità; negli altri Governi prevale la pluralità; ma si tratta sempre di valore numerico. Il numero *uno* è sterile. Uno, quantunque volte moltiplicato, dà sempre uno e non più. Il numero due produce e moltiplica; tanto più produce e moltiplica il numero tre. Lo spirito solitario langue; due spiriti insieme uniti scuoprono di preziose verità. Nel mondo delle intelligenze il tre è frequentissimo. Nella celeste gerarchia vi ha angelo, cherubino, serafino; nella gerarchia politica re, ministro, suddito; nella famiglia padre, madre, figliuoli. Tornando al numero due, la matematica con due linee ci svela grandi verità. Nel segno del Cristiano si tirano due linee: una perpendicolare, l' altra orizzontale; quella rappresenta vita; la seconda, morte. Egli è da ammirare come il Redentore abbia voluto spirar per l' uomo su d' una croce colle braccia allargate e po-

ste sulla zona di morte, e col corpo sporto su detta zona e appoggiato alla linea di vita. L'uomo può scegliere un partito fra due: o farsi raggio, o farsi centro. Se si fa raggio, comunicherà col centro, da cui prenderà forza, luce, vita; se cerca di farsi centro, cerca di scacciar Dio, mettendo sè in luogo di lui; non avendo in sè vita, luce, forza, si consuma, si distrugge, si spegne. La parola è il Verbo determinato per sè stesso, è la logica generale: fatta reale in una logica particolare, che è quella del suono, dicesi psofologia. Nella psofologia vi ha cinque modi: e diconsi vocali. Avvi inoltre molti principj o termini del suono, e nomansi consonanti. Le vocali con le consonanti fanno le sillabe, e queste sono gli elementi della parola. Il suono si riferisce all'Ente o Padre; la vocale al Verbo o Figliuolo; la consonante allo Spirito o Forza. I termini sono le idee determinate; i *mots* (motus) sono i movimenti dell'intelligenza determinati dal Verbo. Nella lingua paradisiaca eravi un rapporto tra i suoni e le idee. Non è questa una congettura: è una verità storica attestata dalla Sagra Scrittura. Nella natura fisica vi ha uno stretto rapporto tra i fenomeni e i suoni con cui si manifestano. I cabalisti partivano dal principio: Che le lettere sono l'espressione della forza divina. Di qui diducevano che Iddio avea creato l'universo colla magía; che trasportando le lettere, potevansi far prodigi, far come nuove creazioni. Dopo la funesta caduta di Adamo ed Eva, si oscurò la cognizione del rapporto tra i vocaboli e le idee. In questo modo si può spiegare la confusione delle lingue nel superbo tentativo della torre di Babelle. Molti glossografi, fra cui Balbi, riguardano i dialetti come rami delle lingue primitive; ma De-Lourdoueix è d'avviso che le pretese lingue primitive sono diggià dialetti della lingua paradisiaca. Tale è pur l'opinione di Grozio e Klaproth. In una dissertazione sulle forme grammaticali, De-Humbold

propone che tutte le lingue contengano quanto è necessario a rappresentare tutte le idee, non solo quali or si hanno, ma eziandio quali si potranno avere mediante i progressi della scienza. De-Lourdoueix riflette che un tal carattere non potrebbe esistere, se le lingue non conservassero i rapporti logici della lingua paradisiaca. L'etimologia ha per oggetto di conservare il valore de' vocaboli; come tutte le scienze umane conduce a Dio. Cujas confessa d'aver tratti molti lumi legali dall' etimologia. Il che era già stato detto da Pitagora, Platone, Aristotile, Euclide. La dialettica è la logica fatta reale nelle parole. L'Autore consacra un intero libro a far vedere l'eccellenza della lingua francese. Noi non ci fermeremo ad esporne le idee, chè troppo ci disvieremmo dal nostro proposito.

Che cosa è l'uomo? De-Lourdoueix risponde: È un ente misto, che ha la facoltà di vedere il mondo logico in tutte le sue applicazioni alla fisica, alla morale, alla dialettica, e di mettersi in comunicazione con Dio per l'intermezzo del Verbo. Le pure intelligenze veggono Dio direttamente. Lo spirito unito a materia organizzata non ha punto bisogno di essa per veder le cose del mondo spirituale; anzi questa materia gli è di ostacolo; gli è un carcere. Più ancora, la materia suggetta a sè lo spirito, inquantochè il fa per forza partecipe delle sue affezioni, de' suoi bisogni, de' suoi dolori. Tale è l'uomo al suo nascere e nella prima età: una tal sorte è a punizione. Ma Iddio, dopo aver soddisfatto alla giustizia, concede misericordia: l'uomo, crescendo, acquista cognizioni per due mezzi, che sono la sperienza e la tradizione. Allora la materia è l' intermedio tra lo spirito ed il mondo spirituale. Iddio concepì le immagini, i tipi degli enti per l'intermezzo del Verbo: nè vi era ancora il creato. Quando gli piacque, realizzò que' tipi. Le immagini de' corpi materiali non sono materie: esistono dappertutto, e la materia non esiste dappertutto. Nel seno di Dio v' ha un tipo dell' universo:

l'uomo il vede nel Verbo. Egli non vede la materia; vede solo le qualità, le quali sono enti logici e divini. Sebbene noi non possiamo vedere la materia, siamo sicurissimi che esiste; perchè quando un oggetto impressiona i nostri sensi, percepiamo qualità, e queste qualità ci attestano che sono sostenute dalla materia. I corpi non possono propriamente dirsi materia, ma vogliono esser detti sostanze materiali. Vi ha tre maniere di immagini: del genere, della specie, dell'individuo: diconsi pure immagini dell' archetipo, del tipo reale ed attuale. L'immagine è forma ideale dell'uomo: unita alla materia contiene detta materia, e contiene di pari lo spirito che risiede nel corpo. Tanto la forma quanto lo spirito sono emanazioni di Dio; ma la forma è generata da Dio, e gli spiriti ne sono separati. Dico *ne sono separati*, perchè Iddio volle largir loro la libertà. Il nostro Filosofo disse poc'anzi che la materia è carcere allo spirito: or qui, giusta quanto disse della forma, propone che non è già la materia quella che tien captivo lo spirito, ma sibbene la sostanza spirituale e divina dell' immagine e della forma; le quali, essendo concepimenti determinati di Dio, hanno il potere di isolare lo spirito nel picciol mondo finito cui debbe animare e muovere. Posto questo, dà quest'altra definizione dell'uomo: l'uomo è un' intelligenza contenuta in un pensiero di Dio. Il Creatore legò lo spirito alle leggi ed alle forme che governano il corpo materiale in cui l'ha collocato. Intanto lo spirito ignora queste leggi: debbe impararle con la sapienza e con l'altrui ammaestramento. Gl'imponderabili, detti spesso spiriti, non sono altro che forze emanate dallo spirito, forze pensate dalla divina Triade applicate alla materia. Le forze umane sono di tre guise: 1.° le forze procedenti dalla volontà dell' uomo, ed in origine dal divino Spirito; 2.° le forze destinate a produrre movimenti negli organi, e determinare le funzioni; 3.° le forze generali: e qui si noti che De-Lourdoueix da queste diduce la

circolazione de' fluidi. Le forze delle due ultime specie emanano immediatamente da Dio: perciò agiscono independentemente dalla volontà umana, come nel sonno. E qui avverte che alcune di queste forze sono soggette alla volontà, come i movimenti delle membra. Il corpo umano si può considerare sotto quattro rispetti: 1.° è parte della materia terrestre; 2.° è vivente; 3.° è vivente ed animato; 4.° è vivente, animato ed unito ad una intelligenza. I nervi hanno un nobilissimo ufficio: probabilmente sono cavi, e contengono nella loro cavità un fluido, che è conduttore delle sensazioni: partono o dal cervello o dal midollo spinale, produzione del cervello, e si distribuiscono per tutta l'economia del corpo umano. Trama di tutti gli apparati organici è il tessuto cellulare. Le ossa sono l' armatura di tutto il corpo. L' organizzazione umana, benchè composta di più organi, è una, inquantochè tutti questi organi sono diretti dall'intelligenza, sebbene non soggetti alla volontà. I fisiologi dimostrarono che ogni sette anni la materia del corpo è compitamente rinnovata, e ciò per mezzo dell'alimentazione e delle secrezioni. Per corpo umano debbesi intender ciò che è durevole nella materia umana. Il corpo animale sussiste, sebbene parte della materia venga tolta. Il che si osserva spezialmente in certi animali, come la lumaca, lo scorpione, la salamandra. Taglisi una parte della materia: altra materia per lo ministerio dell'alimentazione viene a sopperire al reciso, e rintegrare il complesso della materia. De-Lourdoueix, dopo avere esposto le opinioni di Leibnitz e Bonnet, ne propone la sua; ed è che la materia del corpo umano è contenuta per la forma del corpo, forma anteriore alla creazione, e che il corpo ha la forza di conservare l'immutabilità della forma, a malgrado della mutabilità della materia. Sede dell' intelligenza è il cervello; ma lo spirito ha mestieri di organi materiali per serbare comunicazioni col mondo esteriore. Ora si domanda se n'abbia pur mestieri per

gli atti interiori? Il nostro Autore, attenendosi a Bossuet, crede che la sensazione e l'immaginazione dipendano dal corpo, ma non l'intelligenza. Le due prime sono l'effetto di triemito ne' nervi, e di qualche parte del cervello; la sensazione e l'immaginazione sono variabili; l'intelligenza è immutabile. L'intelligenza è la conoscenza della verità; e la verità è sempre verità: non può essere maggiore o minore. Ammette con lo stesso Bossuet divario tra *intelligenza* ed *intelletto:* e intanto non ne fa vedere i caratteri distintivi. La sensibilità è una pruova irrefragabile dell'esistenza d'un principio spirituale: la materia è affatto insensibile. I nervi non sono sensibili, ma solo una condizione della sensazione. La sensazione è una facoltà spirituale. Non è già la materia che operi sugli organi sensorj, ma solo le forze e le leggi divine de' nostri organi, e queste forze e queste leggi sono modificate dalle qualità degli oggetti esterni. Il che è spezialmente manifesto nella vista. Le sensazioni dividonsi in affettive ed oggettive; la cagione delle prime è interna; la cagione delle seconde è esterna. Le sensazioni affettive sono o dilettose, o dolorose. Gli accidenti succedono nel mondo del Verbo. Il nostro spirito vede il suo corpo perchè vede il mondo del Verbo. Quando vi ha lesione nell'organismo, il nostro spirito per la sua affinità col Verbo la vede, ne prova dolore, prova inoltre il bisogno di cessar la lesione: il piacere emerge dalla soddisfazione del bisogno. Tra le qualità degli oggetti esterni e il nostro organismo vi passa una corrispondenza. Quelle qualità sono unite a leggi, a forze che sono in armonia colle leggi e colle forze del corpo umano. Le sensazioni affettive governano gli animali. L'uomo che intuisce il Verbo non debbe riporre in esse il suo bene: dee solamente valersene come di mezzo per poter compiere la sublime sua creazione. Le sensazioni oggettive ci danno la nozione degli oggetti esterni. Gli organi sensorj esterni sono cinque: la vista, il tatto, l'udito,

il gusto, l'odorato. Vi sono perciò cinque ordini di leggi. Le sensazioni si fanno per impressione. Dove vi ha cinque, convien riconoscere una trinità come principio, e due come unità accessorie. La trinità è costituita dalla vista, dall'udito, dal gusto. Il tatto non fa che confermare le nozioni della vista. I filosofi ammisero già un senso interno, cui commettevano l'ufficio di riunire in una sola immagine le percezioni de' cinque sensi esterni. Dividevano il senso interno in senso comune, ed immaginativa. Per immaginativa intendevano l'armonia delle immagini formate dal senso comune. Bossuet vuole che non possa esservi senso comune senza immaginativa, ma che possa esservi immaginativa senza senso comune. Osserva che non si può percepire senza immaginare, ma che si può continuare nell'immaginare sebbene non sia più presente l'oggetto esterno. Coll'immaginazione l'uomo vede pur la sostanza divina delle immagini, cioè il Verbo e l'Amore. Non solamente li vede, ma eziandio ne fruisce. Le sensazioni e le immagini conducono lo spirito alla vista delle idee. Le idee sono leggi divine determinate pel Verbo: esse trovansi nelle immagini, ma lo spirito non le vede direttamente. Nel bambino l'intelligenza è inattiva: si ha solo la vita animale. La dialettica lo scorge a concepire idee, dappoichè imparò il nome d'una sensazione, d'un'immagine. queste cessando d'essere indeterminate, non appartengono più all'oggetto, ma passano nel dominio dello spirito, sono già idee. I termini sono simboli delle idee; le idee governano il mondo materiale, inquantochè sono i tipi della creazione: dunque lo spirito opera sui vocaboli, opera sulle idee, ed operando sulle idee opera sulla materia. Il Verbo è il vincolo tra tutte le intelligenze, tra le nazioni, tra le generazioni, tra Dio e l'uomo, tra tutti gli uomini, tra l'uomo ed il mondo materiale: è la Ragione, è la Sapienza. I savj sono i principi nel reame del Verbo. L'uomo ebbe la libertà: atti di questa libertà sono le volontà. La libertà del-

l'uomo non è in contrasto con l'immutabilità dell'ordine logico. Vi ha una ragione del bene ed una ragione del male. Qui per ragione De-Lourdoueix intende ordine delle idee. L'ordine logico si è che il male consuona colla rovina, e il bene colla salute: quest'ordine logico è immutabile; l'uomo non potrebbe alterarlo. Ma l'uomo dappoichè operò il male, può ritrarre la sua volontà, e confessare il suo fallo: da quel punto è nuovamente nella ragione del bene: se al contrario persiste nel male, è sua colpa: dunque l'uomo è sempre libero, non è mai spinto da inevitabile necessità al male. L'intelligenza umana è dal Verbo: in altri termini l'uomo compreso dalla vita e dalla luce del Verbo diventa intelligente. Le affezioni poi procedono dalla terza persona della Triade, che è lo Spirito.

Le scienze vennero variamente classificate da varj loro cultori. De-Lourdoueix dà pur egli una sua classificazione: Sapere, e' dice, è appropriarsi verità generali: ma Dio è il principio della verità: dunque Dio è il principio della scienza. Ma per sapere convien volere, dunque la volontà ha pur la sua parte nella scienza. Quindi definisce la scienza: prodotto della tensione dell'uomo verso Dio. Ma la verità è immutabile: dunque la volontà dell'uomo non può alterarla. Iddio è Uno e Trino: così le scienze si divideranno in tre classi, le quali tuttavia si riducono all'unità inquantochè tendono tutte ad uno scopo. Dunque le categorie delle scienze saranno tre: Il Padre, il Figliuolo, lo Spirito. Il Padre è essenza, il Figliuolo è il Verbo, lo Spirito è Amore. Il Padre è principio dell'essere; il Figliuolo è principio di determinazione e di relazione e di classificazione; lo Spirito è principio di forza, di movimento, di azione. E poichè il Verbo determina i modi del Padre, i modi dello Spirito, i modi suoi proprj, De-Lourdoueix diede alla sua dottrina il nome di *Filosofia del Verbo*. Il Verbo è ad un tempo e logico e matematico. La logica si divide

in pura ed applicata. La stessa divisione si applica alla matematica. La logica applicata si divide in logica applicata per Dio, e logica applicata per l'uomo: la prima in logica applicata al mondo fisico, e logica applicata al mondo morale; la seconda in logica applicata all'intelletto, logica applicata alla memoria ed all'immaginazione, e logica applicata all'ente: la prima vien dal nostro Scrittore detta *gnosia;* la seconda *grafia;* la terza *tecnica.* La matematica applicata si divide in matematica applicata per Dio, e matematica applicata per l'uomo. Non accompagneremo De-Lourdoueix nelle successive divisioni: ma non possiamo lasciar da parte alcune sue osservazioni dilucidative; perchè ci daranno materia a considerazioni. Gli agenti imponderabili, come attrazione, magnetismo, calorico, luce, elettricità, sono spirituali; sono forze determinate per lo Verbo, sono emanazioni del divino Spirito. Gli spiriti animali non sono un prodotto della materia: come mai la materia potrebbe produrre agenti più possenti che essa non è? Sono forze emanate dalla terza persona della Trinità. Dicasi lo stesso de' principj che producono le azioni indipendenti dalla volontà. Agli agenti spirituali spettano similmente le cagioni delle malattie, la virtù dei medicamenti. I *virus* sono emanazioni dello spirito del male. I medicamenti sono agenti spirituali, che procedono dallo spirito buono, che neutralizzano gli agenti spirituali, che sono emanazioni dello spirito cattivo. Le belle arti sono dal nostro Duce comprese sotto la denominazione di estetica o manifestazione del bello. Il bello, il buono, il vero sono in istrettissimo rapporto tra loro. Il bello è la manifestazione del vero, e il buono è l'applicazione del vero e del bello. Il vero è l'ideale di Dio, che si fece reale nella creazione. L'uomo nello stato d'innocenza era unito al vero ideale: per la sua colpa se ne separò. Il vero ideale sussiste sempre, è idea di Dio, è coeterno con lui. Le intelligenze possono vederlo; ma il reale è separato dall'ideale.

I genj hanno la sacra missione di elevare gli intelletti all'ideale quale è concepito da Dio. Guai a coloro che non compiono quest'ufficio! L'ultimo argomento, che è di conclusione all'Opera, si è in qual modo la verità universale siasi fatta reale sulla terra. È una storia dell'umanità dalla creazione insino alla venuta del Messia. Due sono i fatti cardinali: Il primo si è la grazia che Dio fece all'uomo, del Verbo. Questa grazia fu comunicata ai progenitori nella dialettica: venne poi tramandata di generazione in generazione per tradizione. L'altro fatto si è il peccato, per cui l'umanità si corruppe e continuò poi sempre a degenerare. De-Lourdoueix propone a congettura che il peccato abbia pure corrotto gli spiriti animali zoologici. L'uomo da quel peccato passò dalla ragione del bene alla ragione del male: il reale si separò dall'ideale; ma tuttavia potè ancora comunicare con esso per mezzo della parola. Nella logica del peccato od ordine di disgradamento si hanno due conseguenze: la corruzione infinita dell'uomo, e lo sdegno infinito di Dio. Quest'ordine fu cagione d'un altro ordine, che è quello della Reparazione o logica della misericordia. La colpa era infinita, perchè l'offeso era l'Infinito: dunque la reparazione doveva essere infinita; doveva pur superare la colpa. L'uomo è finito: dunque non poteva fare una condegna espiazione; dunque l'espiatore doveva essere lo stesso Infinito: ma la natura divina non poteva espiare la colpa della natura umana: dunque il Riparatore doveva riunire in sè le due nature, la divina e l'umana. Il Riparatore fu promesso da Dio al genere umano, fu annunziato da' Profeti. L'Uomo-Dio si mostrò fra gli uomini, si appalesò con miracoli: morte solenne, risurrezione gloriosa, testimonianze di martiri sono altrettanti elementi della logica della Riparazione.

De-Lourdoueix dopo aver presentato i due fatti supremi dell'umanità, dà uno specchio della storia de' popoli. Innanzi tratto osserva come le credenze orien-

tali, sebbene bizzarre nel loro tutto, contenessero i principj della Rivelazione. La famiglia di Noè trasmise quanto era stato tramandato ne' tempi precedenti, e si era prima inteso da Adamo. Dopo il diluvio universale i discendenti di Cham e Japheth si separarono dal vero culto, divennero feri e selvaggi: ma intanto conservarono le tradizioni primitive; sebbene queste siansi successivamente alterate. Noi non ci fermeremo ad esporre quanto il nostro Autore riferisce degli Indi, Egizj, Cinesi, Greci, Persiani, Etruschi, Messicani. Venendo al popolo ebreo ed al Messia, ripetendo quanto dicono le Sagre Scritture, nota come gli evenimenti del Redentore sieno stati simboleggiati nell' antico Patto; come tutte le circostanze della vita, morte, risurrezione del Cristo, sieno altrettanti simboli della Chiesa Cattolica. Termina con dire che Gesù per li suoi ammaestramenti e la sua Passione mise d'accordo la volontà coll'intelligenza.

II.

Io sono d'avviso che la maggior parte delle dissidenze ne' metafisici procedano meno dalla difficoltà di conoscere la verità che dalla smania di farsi un nome con proporre novità. Se si parli delle scienze naturali, col qual nome comprendo tutte quelle le quali si aggirano sulla spiegazione de' fenomeni che occorrono nell' universo sensibile, convengo che ricercasi l'opera di moltissimi ingegni e di più secoli per discoprire la verità, anzi alcune poche verità, e che ve ne rimane sempre un gran numero a discoprire. Ma trattandosi della scienza dell'uomo, io credo che le verità prime e fondamentali sieno facili a trovare, perchè alla fin fine ciascuno può consultare la propria conscienza, e può conoscere quanto sentano gli altri: attalchè si può facilmente trovare ciò che è un sentire universale, e per conseguenza deesi riguardare sicco-

me un dato irrepugnabile, e direi assioma intellettuale e morale. Ma evvi, come diceva, una maladetta furia che fa malo strazio dell'umanità, ed è l'ambizione, e direbbesi meglio vanità. Si vuole che si parli di noi: e poichè il trovare verità è difficile, e poichè le verità da tutti sentite non sono più gran fatto ammirate, ne segue che vadasi in traccia di novità per eccitare l'altrui attenzione. Lasciamo da parte que' lumi che arrecò l'Evangelio; stiamo a quelle dottrine che furono e sono mero parto dell'umana intelligenza. Da Platone ad Aristotile sonosi poi fatti tanti progressi, quanti per parecchi si pretende, nell'ideologia? Platone è il capo de' razionalisti: Aristotile è l'antesignano de' sensisti; e tutti gli ideologi de' tempi che da loro trascorsero insino a noi disputarono quale de' due sistemi debbasi sancire, e i più stanno pel razionalismo. Con ciò non pretendo che il sistema platonico non debbasi per nulla modificare: mi limito a dire che quando si ami sinceramente la verità, non ci è tanta difficoltà a conoscere que' principj che sono inerenti alla natura umana, o, il che viene allo stesso, innati. La conscienza, l'intelletto, la ragione ci mettono avanti molte verità; ne aggiungono altre l'istinto morale e la tendenza procedente dalla volontà. I sensi corporei non danno che materiali al pensiero in ciò che ragguarda all'universo sensibile. Questo eclettismo è quello che può soddisfare. Ma veniamo a De-Lourdoueix, e veggiamo se la dottrina di lui apporti maggior luce. L'esordio promette assai assai. Gli facciam plauso dove dice che la filosofia non può essere independe dalla Religione; perocchè la scienza dell'universo non può avere altro principio che Dio. Io vi aggiungerei un'altra considerazione, ed è che non possiamo spiegare le facoltà dell'anima umana senza riferirle alla sua forma o tipo, che è Dio: e possiamo tanto meno spiegare i doveri dell'uomo senza consultare la Religione. Per conoscere il principio Dio non v'è altro mezzo che abbandonarci interamente alla Ri-

vabile, egli se ne rimase più basso. De-Lourdoneix dice che su questa cima incontransi tra loro la filosofia e la teologia. E perchè non dire che la scienza dell'umanità è inseparabile dalla Religione? Dico anzi Religione che teologia; perchè la teologia ha per oggetto Dio: mentrechè la Religione espone le relazioni che l'uomo ha con Dio. Sensismo, materialismo, ateismo, eclettismo, sincretismo non mettansi in un fascio. Il sensismo portò non pochi al materialismo: ma questi, non dirò per mancanza d'ingegno ma per corruzione di cuore, torsero a male il sensismo. Certo Condillac non fu materialista. Di Aristotile si muove dubbio; ma gli argomenti che si adducono a dimostrarlo materialista deduconsi dal complesso di sua dottrina, e non solamente dall'essere lui stato sensista. Il sensismo consiste nel didurre tutte le idee da' sensi esterni: ora questo non importerebbe di necessità il materialismo. Altro è dire che l'anima è materiale, oppure non è che l'attività del corpo; ed altro è dire che i sensi sono i mezzi di cui si serve l'anima. Condillac, è vero, riduce tutte le operazioni dell'anima al sentire; ma il sentire è un atto dell'anima e non del corpo. Non potrei scusare Darwin, il quale dice apertamente che le idee non sono che movimenti del sensorio. Non tutti i materialisti negano Dio. È vero che l'ammettere l'anima materiale e peritura conduce facilmente all'ateismo: è vero che coloro i quali negano l'immortalità dell'anima ciò fanno perchè vorrebbero scuotere il giogo della legge eterna; ma intanto non conviene dir più che essi non dicono: ora alcuni professarono il materialismo, ma abborrivano, almeno colla bocca e con gli scritti, dall'ateismo. Veggio che atei furono i panteisti, perchè immaginarono un Dio assurdo; ma alcuni non furono panteisti, e furono materialisti. Aggiungasi non esser mancati cotali che dissero l'anima materiale, ma però immortale. Essi errarono, perchè gli atti dell'anima sono inconciliabili colla materia. Quanto alla morale, meno

rileverebbe l'error loro; perchè si verrebbe a conchiudere che la materia anima sarebbe conservata immortale dalla divina volontà, ed avrebbe od il suo premio o la sua pena. Ma il pensiero non può in verun modo effettuarsi dalla materia: e questo è argomento irrefragabile della spiritualità dell'anima. L'eclettismo, nel senso di conciliare insieme sistemi, è una mera fantasia; perchè principj essenzialmente contrarj non si possono conciliare. Nel senso di dovere far uso e dell'intelligenza e de' sensi, l'eclettismo è il sistema che ci sembra più plausibile, e direi incontrastabile. De-Lourdoueix è apportatore di lietissima novella. Grida essere una volta finalmente venuto il tempo di fondare un sistema di filosofia che non lasci più luogo a disputazioni. A ragione egli stabilisce che l' universo sensibile importa un' intelligenza creatrice e conservatrice. Giacchè e' volle entrare nell'astronomia, nella fisica e nella chimica, doveva pure aggiungere l'affinità, ossia dividere l'attrazione molecolare in omogenea ed eterogenea. La seconda si è detta affinità. L'idea di gravitazione innata è ambigua, ed in ogni supposizione è assurda. È ambigua perchè si può prendere per insita e per incominciata nel primo assestarsi degli atomi. Nella prima supposizione ripugna che la materia sia eterna, che avesse in sè l' attrazione, e non l'abbia per lungo tempo esercitata: che l'abbia esercitata senza tosto pervenire a quell' assestamento che ora si ammira. Nella seconda supposizione rimarrebbe a spiegare perchè mai gli atomi siensi assestati, e come col loro assestamento abbiano acquistato l'attrazione. Se non che l'Autore fa tosto vedere che per innata intende insita. Dunque siamo all' assurdità che abbiamo in prima proposta: ed egli stesso si attiene all'opinione di Newton, ammettendo che Dio abbia impresso alla materia la gravitazione e l' attrazione insieme con le altre forze summentovate. Da che i fenomeni della natura sogliono mostrare una costanza, non se ne può argomentare che sieno asso-

lutamente invariabili. Il legislatore non è sopra le leggi? L'umana intelligenza non può arrivare a conoscere intrinsecamente le leggi che governano la natura; ma potè determinare gli effetti e l'ordine con cui questi succedonsi tra loro. Nella serie degli effetti noi diamo il nome di cagioni a quelli da cui altri effetti procedono. Newton non volle mai entrare nella ricerca dell'essenza delle forze centripeta e centrifuga: ma esaminò gli effetti, e da questi appunto dedusse quelle forze. Non argomentò gli effetti dalle cagioni, ma bensì le cagioni dagli effetti. In Dio vi ha l'infinito, il necessario: la distinzione che facciamo de' suoi attributi è solo adattata alla nostra capacità. Ma non vi era necessità che si facesse sentire come una volontà infinita non bastasse alla creazione, ma vi volesse di più un' infinita intelligenza. L'universo presenta veramente innumerevoli splendidissimi documenti di Dio. Ma il primo documento l'uomo l'ha in sè: il suo intelletto vede Dio; il suo cuore tende a Dio. La contemplazione dell'universo, messaci innanzi da De-Lourdoueix, torna all'uopo; accresce forza alla testimonianza dell'intelletto e del cuore. Ma egli è increscioso il vedere come egli si getti ad una sua filosofia, che non è più consentanea con questo suo inno alla Divinità. Sul che faremo ancora una riflessione; ed è che Davide ne' suoi salmi ha altrettanti inni assai più sublimi: in essi invita bene tutti gli esseri creati a benedire al Creatore, ma non si vale della contemplazione del mondo per trovar Dio. Chi non sente Dio in sè, nol vede nemmanco nel mondo esteriore. Ne abbiamo una trista pruova. I nemici della Religione non trovansi fra'semplici od indotti, ma in tali che spaziano ardimentosi per l'immensità delle sfere, e penetrano nell'ime latebre della terra, e soggettano a calcolo i movimenti de' corpi, e le loro perenni composizioni e scomposizioni. La materia non esisteva prima della creazione; ma esisteva la forma. Da tutta l'eternità Iddio aveva, per così esprimermi, presente il tipo del-

l'universo, eppercià le leggi o forze con cui l'idea doveva esser messa in atto. Le distinzioni che propone De-Lourdoueix per diffinire il punto, se la volontà del Creatore fosse dependente dalle leggi, sentono del minuzioso. Non è più sempliee dire che Dio nella sua infinita potenza, sapienza e bontà volle colla creazione manifestare sè stesso, e comunicare la sua beatitudine ad esseri intelligenti, e collocar l' uomo come intermedio fra le pure intelligenze e gli esseri irragionevoli, e creare questi esseri irragionevoli a vantaggio e diletto di lui? Dove para mai quel dire che le forze mondiali non emanano solamente dalla volontà intelligente, ma ancora dalle leggi che sono la forma o la determinazione di essa volontà? La volontà libera di Dio non ha altra legge che sè stessa; nè possiamo coneepir leggi fuor della volontà libera. Ripetiamo che in Dio v'ha l'infinito necessario, e che tutti i suoi attributi sono uno. La verità non è l'esistenza delle leggi: verità e legge sono uno. La legge è una: legge ed ordine suonano lo stesso. L'umana intelligenza ammette più leggi, perchè non può vedere nella sua pienezza l'ordine. Dio non è il sommo della gerarchia delle leggi: ma la legge è la volontà di Dio: e la volontà è pur sapienza ed onnipotenza e bontà. Non può esservi vocabolo senza idea; ma può esservi idea che tuttavia manchi di vocabolo. Ne abbiamo esempli nelle seienze, specialmente nella chimica. Anche De-Lourdoueix vuole spiegare la Triade: ma avrebbe dovuto riflettere che la Rivelazione ci dice che vi sono tre persone distinte in un solo Dio. Per attribuire a Dio la potenza, la sapienza, l'amore non ci era mestieri di Rivelazione. Aggiungasi che la Religione ci avverte tosto esser questo un misterio; perciò incomprensibile alla ragione. È vero che egli dice esservi tre enti nell'unità; ma dal complesso di sua dottrina non risulta che li riguardi come persone distinte. Iddio creò e spiriti e corpi perchè è onnipotente. Il creato si può dire emanazione

di Dio in quel senso che non è eterno, non si creò da sè, ma fu creato da Dio; ma non si potrebbe più dire che il creato sia una porzione di Dio: si cadrebbe nel panteismo: od almeno in un semi-panteismo. Non solamente la materia non fu tratta dall'essere di Dio, ma nemmanco gli spiriti. Primieramente ripugna che Dio separi da sè porzioni, e si moltiplichi: poi queste emanazioni o divisioni o moltiplicazioni sarebbero altrettanti Dei. Si suol dire che le intelligenze sono particelle dell'intelligenza suprema; ma questo dire vuol essere interpretato: esprime che sono create a sua immagine e somiglianza. La varietà delle intelligenze è incontrastabile. La Sagra Scrittura fa menzione di gerarchie nelle intelligenze pure: queste intelligenze pure differiscono dall' umana. Se poi ci si domandasse se debbasi ammettere una varietà nelle anime umane, risponderei che non ripugna, ma però ad una condizione che tutte sieno ragionevoli e libere, e tutte destinate all'immortalità. Iddio creò l'universo perchè così gli piacque; ma non aveva verun bisogno di crearlo per esser più beato. Nella creazione volle dar l'intelligenza a certi esseri, e non ad altri, perchè così gli piacque. Si potrebbe dire che così addomandava l'ordine; ma ci ridurremmo sempre allo stesso: volontà di Dio ed ordine eterno non differiscono punto. Il λόγος de' Greci, il *Verbum* de' Latini esprime sapienza: e qui sapienza esprime la seconda persona della Triade: dunque non ha che fare nè colle intelligenze pure, nè coll'intelligenza umana, nè colla parola. Si dice pure parola; così fecero gli scrittori francesi; ma non si confondano le idee. Non dicasi che gli enti esistevano ab eterno verbalmente; ma dicasi idealmente: non riguardinsi come sinonimi *idealmente* e *verbalmente*; chè ne verrebbe od errore, od almanco oscurità. L'universo esisteva ab eterno idealmente. L'uomo non fu nè anteriore nè posteriore; nella creazione fu l'ultimo. Non fu creato l'ultimo per le ragioni che

adduce De-Lourdoucix; perocchè Iddio poteva crearlo non bisognoso di que' sussidj ch' egli enumera: fu creato l' ultimo perchè così piacque al Creatore. La Sagra Scrittura ci rappresenta Iddio come in atto di meditazione e di consulto fra le tre Persone, quando era in sul punto di crear l' uomo; ma questa maniera di dire è accomodata all' uomo, e tende a mostrare come l' uomo abbia avuto da Dio l'intelligenza ed una libera volontà, attributi negati agli altri enti: qui non si parla delle intelligenze pure. La matematica abbia l'onor suo; ma non le si dia quanto è di spettanza ad altre discipline. Aristotile non ebbe a modello il triangolo quando propose il sillogismo. Per altra parte quali sono le figure geometriche che abbiano servito di tipo alle altre maniere di argomentazione? Nella Triade non vi sono tre persone in una persona; ma tre persone distinte in un solo Dio. Ente nel suo vero senso è l' ente indeterminato, o, come dice S. Tommaso, ciò che è comune a tutti gli enti; ma spesso per ente s'intende Dio. Nel primo caso ente è l' ente indefinito; nel secondo è l' ente infinito. In tal senso Ente è Dio: non le singole Persone. Il Verbo non è la modificazione del Padre, ma è la seconda Persona: lo Spirito non è l'attività di Dio, ma la terza Persona. Ma sulla Triade è meglio limitarci a crederla, perchè ci fu rivelata da Dio: chè non potremmo mai ispiegarla: è un misterio. Come mai il Verbo importa tre? Quando dico *Io sono*, non vi ha che uno; quando dico *sono* si sottintende *io*. Dunque il nome importa sempre due, l'ente e la sua esistenza. Anzi ente od esistente sono inseparabili. Nè mi si opponga che si ha enti che non esistono in realtà: qui per esistente s' intende pur quello che esiste logicamente. Quando dico *Io riposo*, due sono le idee che ci si presentano: quella dell' ente e quella del suo modo di esistere. Se il verbo sia transitivo, cioè attivo o passivo, si concede che comprende tre idee. *Io amo* comprende l'ente, la sua azione, e l'ente su cui si porta l' azione.

Dicasi lo stesso della proposizione *Io sono amato:* solamente l'ordine è inverso. *Tizio ama Cajo*, e *Cajo è amato da Tizio* riduconsi allo stesso. Non è esatto il dire che l'ateismo è l'idea del nulla assoluto; perchè gli atei non negano le cose visibili, ma pretendono che esse esistano per sè, cioè non sieno state create. È vero che questo è un assurdo; nè io voglio punto scusare gli atei: il mio intendimento è solo di far sentire la falsità o l'inesattezza della proposizione di De-Lourdoueix. Quel confronto tra la divina Triade e la gramatica è un parto della più scapestrata fantasia. Nell'infinito non ci è il finito: l'uno esclude l'altro. L'infinito così detto relativo sarebbe meglio escluderlo; ma però l'uso è così forte, che non si potrebbe conseguire un tal fine. Sarebbe meglio surrogare *indefinito*. Si noti di passaggio che per infinito relativo si suole intendere ciò in che la nostra intelligenza non può vedere i limiti: così l'universo dicesi infinito. Il senso che l'Autore dà ad infinito relativo non è adoperato. A rappresentare ciò che ha principio, ma non fine, diciamo immortale. Tale è l'anima umana; tali le pure intelligenze. Diciamo eziandio perpetuo. Come è assurda l'applicazione della gramatica alla Triade, così è pur quello della logica e della matematica. Atteniamci a quel gran principio, ciascuna scienza avere il suo metodo. Non consta che la materia sia stata creata in atomi: anzi la Sagra Scrittura ci dice il contrario. Anche quando volessimo ammettere il caos della mitologia, non se ne potrebbe dedurre che da principio vi fossero atomi: il caos era una mole confusa di varie materie, *moles indigesta*, come si esprime Ovidio nelle sue Metamorfosi. Mi si potrebbe opporre che affinchè vi fosse la materia concreta era necessario che vi fosse diggià la forza della coesione. Al che io rispondo che anche gli atomi non avrebbero potuto aggirarsi qua là senza una qualche forza. Dunque in tale argomento non dobbiamo spingere di troppo la nostra curiosità. È assai curiosa la

proposizione, esser le cose simboli de' vocaboli. De-Lourdoueix non si fece a provarla. L'uomo cangia i vocaboli, nè può cangiare nella stessa maniera le cose. Nè si accontenta di dir *cose:* vi aggiunge l'epiteto di *materiali.* Così l'assurdità diventa più patente. In Dio non sono distinte l'intelligenza e la volontà: l'intelligenza vuole, e la volontà intende. È consentito all'uomo di contemplare separatamente i divini attributi; ma solo perchè la sua intelligenza finita non può raggiungere l'infinito. L'intelligenza mista, ossia albergante in un corpo, pone pure il corpo, ma non solamente il corpo: questo è meramente passivo: dico passivo trattandosi della volontà. Nell'intendere il corpo può essere attivo: dico può essere, perchè nel sentimento interno il corpo non è attivo. L'armonia prestabilita di Leibnitz è una dottrina bizzarra: verissimo; ma l'opinione che propone il nostro Metafisico lo è ancora maggiormente. Noi non arriveremo mai a capire come l'anima operi sul corpo, e il corpo sull'anima; ma il loro commercio è un fatto. Dunque ammettiamo il fatto, e non cerchiamo più in là. Presso gli Autori riscontrasi talvolta il dire *scienza infusa:* sovente pure si ode nel comune favellare. Tanto più frequente ne era l'uso a' tempi della magia, della cabalistica, dell'alchimia. Che mai significa cotesta scienza infusa? Può avere due sensi: uno esatto e l'altro no. Quando diciamo che Iddio spirò nell'anima umana un sentimento morale, questa nozione primitiva si può dire infusa: con ciò intendiamo che non è acquistata dall'uomo coll'esercizio della sua ragione, ma che l'ha già da Dio. La scienza infusa, interpretata in tal senso, che parmi accurato, non vuol essere confuso colla Rivelazione; perchè questa l'uomo l'ha per una non interrotta successione dal primo uomo, e da altri eletti di Dio, quali Abramo e Mosè, e infine dal Messia. Non ignoro che alcuni danno al sentimento morale il nome di Rivelazione; sia pure: solamente non confondansi le cose: se così

piace, ammettansi due rivelazioni, l'una naturale, l'altra soprannaturale: o meglio si direbbero, la prima implicita; la seconda esplicita od espressa. Del resto, a sfuggire la prolissità fie meglio di dire sentimento morale, quando trattasi di quelle nozioni che portiamo in noi dall'incominciamento del nostro intendere, e forse del nostro esistere. Quella scienza infusa che vantavano gli alchimisti e cabalisti era una mera impostura. Essi spacciavansi, gli uni di essere prediletti alle divinità, ed eletti a giovare con mezzi portentosi all'uman genere; altri per la somma delle empietà di essere ministri del demonio. Egli sarebbe stato facile di smascherarli; bastava dir loro: Se voi siete al mondo per giovare, perchè lungi dall'illuminarci, vi servite di un gergo inintelligibile? Perchè tutte le opere vostre le fate nelle tenebre? Ma que' tempi erano troppo infelici: l'impostura imperava al popolo ignorante e superstizioso. Qui tuttavia dobbiamo fare eccezione di quegli alchimisti che non erano nè impostori, nè scellerati; ma per mobilità di natura si lasciarono adescare all'idea di trovar l'oro e la panacea. Tal fu il celebratissimo Cardano, gran medico, gran matematico. La scienza infusa non è più sublime dell'acquistata, parlando dell'uomo: è solamente universale, sotto il qual rispetto è superiore all'acquistata. Non si può far confronto tra l'uomo e le intelligenze pure, perchè queste non sono ragionevoli, nel vero senso di ragione. Intuiscono in tutta chiarezza; epperciò non hanno mestieri di ragionare: quindi non ebbero dal Creatore la ragione. E che diremo degl'ispirati da Dio, come de' Profeti? Quanto essi annunziarono non si può giustamente dir scienza loro: eglino non fecero che rivelare quanto rivelava loro la Divinità. Qui dunque non può ammettersi scienza infusa. Scienza è un complesso di cognizioni collegate tra loro: si attribuisce solamente all'uomo: non dicasi scienza divina, ma sapienza divina. La differenza degl'ingegni dipende in parte del fisico, ed in parte

dallo spirituale: dal fisico, inquantochè il corpo è strumento allo spirito. Le intelligenze pure furono libere, ed ora no 'l sono più: nè questa privazione della libertà fu pena; fu premio alla fedeltà. Nell'ordine universale tutte le cose sono in rapporto; anzi in questo rapporto consiste l'ordine; ma noi non possiamo vedere ovunque il rapporto fra tutti gli enti; e specialmente non possiamo vederlo tra il fisico ed il morale. Qual rapporto possiamo mai vedere tra la luce fisica e la luce morale? La poesia e la letteratura si valgono d'immagini desunte dall'ordine materiale per esprimere i concetti della mente, e ancor più gli affetti del cuore. La filosofia pur dessa ha ricorso a tal mezzo; ma però più parcamente. Ma di qui non ne segue che siavi quel rapporto di che parla De-Lourdoueix. I miti sogliono riguardarsi come mere invenzioni della fantasia: non è così: essi sono tratti dalla tradizione rivelata, ma alterati per quella vita selvaggia ed efferata cui si gittarono i figliuoli degli uomini. Non mettansi in un fascio i miti e le parabole: queste sono esempli tratti dal vivere comune, o, come dicesi, pratica del mondo, tendenti ad ammaestrare e spingere alla virtù. Sono congeneri le favole: in queste il più spesso s'introducono animali come attori. L'Evangelio ci dice che il Messia non parlava mai alle turbe senza parabole: il che e' faceva per accomodarsi alla loro capacità: e veramente non valevasi di parabole quando nel Sinedrio disputava co' Dottori della legge. Lo squittinio per mezzo delle pallottole non è il più conforme alla verità, ma lo è più per soddisfare al desiderio de' più: condizione da cui principalmente dipende la tranquillità pubblica. Quel vedere ovunque il numero tre è una mera fantasia. Il primo esempio è falsissimo: nella celeste gerarchia vi sono più gradi che tre. De-Lourdoueix lasciò addietro gli Arcangeli, le Potestà, i Troni, le Dominazioni. Fa poi stupire che, secondo le varie bizzarrie degli Scrittori, ora domini il tre, ed ora il due.

Il segno della croce de' Cristiani non ha altro scopo che di rammentare il gran sagrificio del Golgota. Non so dove il nostro Autore abbia trovato l'atteggiamento del corpo del Redentore in sulla croce: credo che se l'abbia immaginato per piegare il tutto alla sua immaginativa. Lasciamo da parte il confronto fra le lettere dell'alfabeto e la Divinità; chè è un sogno. Non solo fu sogno, ma empietà il riferire la magia a Dio; chè la magia di coloro che professavano questo principio non sonava più sapienza come presso i Greci, ma un tessuto di superstizioni. Nel fatto di Babelle si confusero le lingue; cosicchè que' superbi non s'intendessero fra loro. Di qui egli è chiaro che non nacquero vere lingue, ma gerghi inintelligibili. Più ancora, è a credere che non si potessero nemmanco far capire col mezzo di gesticolazioni. Bella è l'idea che tutte le lingue abbiano contenuto e tuttavia contengano rudimenti della lingua paradisiaca. Essa si è alterata in mille guise, ma è probabile che qualche parte siasi conservata. Il che tuttavia non si potrebbe dimostrare. Il concetto di De-Humboldt è ingegnoso, ma non dimostrato, nè forse dimostrabile. Fatto è che i cultori delle scienze tuttodì propongono parole composte e parafrasi per esporre le loro idee relative ad invenzioni. L'etimologia vera conserva il valore de' vocaboli; ma sovente essa non è esatta, perchè non sono ancora esatte le nozioni. Qui facciam voti che i dotti procedano riguardosi nell'imporre i nomi alle cose; che li desumano dal carattere più eminente e più manifesto, e, quel che più rilieva, proprio. De-Lourdoueix commendò la lingua francese, chè è sua; ma non diasi a credere che le altre le siano inferiori. Noi Italiani vantiam giustamente la nostra; ma intanto confessiamo che le lingue viventi debbono cedere alle antiche per quello che ragguarda alla forza. Quale può venire a paro della greca, specialmente poi della latina? Non parlo dell'ebraica; perchè ne sono affatto straniero.

Noi possiamo definire l'uomo assai più semplice-

mente di De-Lourdoueix: è un ente misto, ragionevole e libero. Il corpo non gli è di ostacolo: durante questa vita l'anima ha bisogno del corpo a domicilio ed a strumento. Questo platonismo sullo stato dell'anima nel corpo come in un carcere nel cristianesimo è fuor di luogo. Sia pure che il corpo serva alla volontà nel suo resistere alla ragione, ma serve pure all'intelligenza inquantochè le somministra materiali del mondo esteriore. Se l'uomo acquista cognizioni per mezzo della tradizione, perchè volere spiegare quelle cose che la tradizione della Rivelazione ci dice essere imperscrutabili misterj? Quel vedere che farebbe l'uomo il mondo nel Verbo sente del Malebranche. E perchè non dire che l'uomo vede il mondo nel mondo, non già interamente, ma in parte? non può vedere la essenza, ma vede attributi esterni, vede i fenomeni, vede quanto gli è bisognevole. La materia è l'ente corporeo: i corpi sono enti corporei determinati. Non intendo quel dire: non è già la materia quella che tien captivo lo spirito, ma sibbene la sostanza spirituale e divina dell'immagine e della forma, le quali, essendo concepimenti determinati da Dio, hanno il potere d'isolare lo spirito nel picciol mondo finito cui debbe animare e muovere. Non veggo differenza tra sostanza spirituale e spirito. La materia è un puro ente logico: l'anima ed il corpo sono uniti, ma il modo di loro unione è misterioso: l'uomo è intelligente e libero: essendo libero non è in un pensiero di Dio: Dio è il Creatore, e l'uomo è la sua creatura. L'uomo o si guarda come animale, o come un ente intelligente e libero. Nel primo caso ha pure l'istinto, nè debbe tutto imparare colla sua propria sperienza e dall'altrui ammaestramento. Nel secondo caso ha un sentimento morale, un istinto morale, specialmente poi ebbe la Rivelazione, la tradizione della quale venne tramandata per la serie delle generazioni. Gl'imponderabili non sono spiriti, non semplici forze. La volontà umana non crea le

forze, ma applica le forze stanziate dal Creatore. I movimenti delle membra sono soggetti alla volontà; ma non la forza per cui si compiono detti movimenti. Poc'anzi De-Lourdoueix disse che altro è materia, ed altro è corpo; e poi dice che il corpo umano è parte della materia terrestre. Qui vi ha contraddizione: il corpo umano, come tutti i corpi, ha per sostegno la materia. Il fluido de' nervi è ipotetico: del resto si ammetta, se così piace; ma non si abbia come dimostrato. I nervi, o col preteso fluido, o con un qualche movimento, non conducono le sensazioni, ma propagano al comune sensorio od il fluido, od il movimento; per lo che l'anima provi la sensazione. Il consenso delle parti non procede dall'anima: e veramente ha pur luogo in quelle parti che non servono nè al senso, nè al movimento volontario: è legge della vita: non si può dir altro. Non è provato che tutta la materia del corpo sia compitamente rinnovata. Si potrebbe opporre che qui il vocabolo *Materia* è mal posto: era meglio dire il *materiale*. È certo che i nostri tessuti perennemente perdono materiali, e perennemente risarciscono le perdite; ma non ne segue che tutto il materiale venga rinnovato. Questo argomento vuol essere un po' a lungo discusso. Vi sono due opinioni: gli uni pretendono che tutto il corpo si rinnovi; altri si avvisano che solo si rinnovi in parte. Per potere esaminare le due opinioni conviene salire più alto. La funzione per cui il corpo si scompone dicesi denutrizione o dissimilazione; la funzione per cui ripara le perdite, e per un dato tempo cresce, appellasi nutrizione od assimilazione. Le due funzioni si corrispondono; ma non sono sempre in pari grado. Insino al compito incremento, come testè diceva, non solamente vengono risarcite le perdite, ma si ha aumento. In seguito si ha un periodo in cui non ci è nè incremento, nè decremento, e potrebbesi dire periodo di stazione o stato. Infine le perdite non si riparano più

interamente, ma solo in parte: e si ha il periodo di decremento. Ma sin qui non siamo ancora alla questione. Si sono solamente proposti i vocaboli di cui dovremo servirci. Il fondamento o trama di tutti i tessuti, secondo alcuni, è tessuto cellulare. Eglino ammettono tre specie di tessuto cellulare. La prima specie è la summentovata, e può denominarsi fondamentale: la seconda specie è quella che riunisce insieme le fibre, e può dirsi connettente: infine in alcuni luoghi il tessuto cellulare è libero, e nelle sue cellette contiene od adipe o siero: questo tessuto cellulare si può appellar libero. Ma parliamo del tessuto cellulare fondamentale. I tessuti sono varj, ma hanno una medesima trama. La differenza dipende da' materiali che incrostano la trama, e ne riempiono le maglie. Così la fibra muscolare è tessuto cellulare incrostato di fibrina; la fibra ossea è tessuto cellulare incrostato di fosfato calcare, e via dicendo. Ora alcuni credono che il fondamento rimanga sempre, e solo si mutino i materiali che l'incrostano. Coloro che tengono contraria sentenza dicono che anche la trama dee perdere quelle condizioni che sono necessarie alla vita, epperciò dee pur rinnovarsi. Io non pronunzierò quale delle due opinioni sia più conforme al vero: mi limiterò a dire che non è provata l'intera rinnovazione de' materiali del corpo. De-Lourdoneix dovea dire *nutrizione* e non *alimentazione: denutrizione* e non *secrezione;* perchè la nutrizione non è solo operata dall'alimentazione, ma anche dalla respirazione, nè tutte le secrezioni tendono alla denutrizione. Il Creatore stanziò le leggi di tutti gli esseri; ora fra le leggi che governano i viventi una si è di conservare un tipo, ciascuno secondo la propria specie; ma questo tipo per certo tempo cresce di volume, senza perdere le sue proporzioni, che si trasmette per mezzo della generazione. Non dobbiamo cercare di spiegare questa costanza di tipo: si può dir che è legge, e nulla più. Se per intelligenza s'intende

ente intelligente, diremo che il cervello ne è suo immediato strumento: se per intelligenza s'intende facoltà d'intendere, spetta all'anima. Dal contesto si può dedurre che l'Autore se ne valga ne' due sensi: perchè prima dice che sede dell'intelligenza è il cervello, e tosto soggiunge che l'intelligenza non appartiene al corpo: od almeno pare concorrere nell'avviso di Bossuet. Il corpo non sente nè immagina, ma concepisce certi movimenti per cui l'anima sente ed immagina. Al sentire dovevasi aggiungere il percepire. *Intelligenza* ed *intelletto* ora si confondono, ora si distinguono. Gli assai dicono che l'intelletto è il senso spirituale, e l'intelligenza è la sua facoltà: se non che tutti gli Scrittori sul sustanziale consentono; dico gli spiritualisti. Gli oggetti esterni impressionano i nostri organi sensorj: e gl'impressionano inquantochè vivono. Certamente debbe aver luogo un qualche mutamento nel tessuto organico vivo. Ciascun organo sensorio ha il suo rispettivo stimolo; dagli altri agenti non è impressionato: e se talvolta ne è impressionato, ne è offeso, ma non impressionato in quel modo che è secondo la norma. Così certi vapori offendono l'occhio; ma non l'impressionano in modo che ne emerga la vista. Ma qui mi si potrebbe opporre che i vapori non pervengono alla retina: bene, riferirò un esempio più calzante. Vi ha corpi insipidi, che producono sulla lingua una sensazione, la quale non è di tatto, o non di solo tatto, ma irritativa. Lascisi stare il Verbo a spiegare le funzioni sensorie. Non si confonda l'intelligenza umana colla intelligenza esprimente la seconda Persona della divina Trinità: non confondasi l'intelligenza umana col principio vitale. Gli animali irragionevoli sentono, percepiscono, conservano le tracce delle percezioni, hanno associazioni d'idee immagini: si procacciano il necessario ed il piacevole; sfuggono il molesto: ciò fanno guidati dall'istinto. Nell'uomo vi sono azioni in cui non ci entra la ragione. Tali sono quelli che ragguardano all'animalità. Non dirò

che la ragione non abbia alcuna parte; ma non ha la primaria. Così l'uomo può esporsi alla morte per mantenere la fede e per difendere la patria. Ma sarà sempre vero che le azioni dell'animalità primariamente procedono dall'istinto di conservazione. Non siamo obbligati a fare un sillogismo per determinare se dobbiamo prendere alimento. L'uomo come intelligente ha piaceri e dolori che non possono confrontarsi con quelli de' bruti. Similmente ha altri bisogni. Se si intendessero i bisogni morali, si potrebbe dire che dalla soddisfazione del bisogno emerge il piacere, e per lo contrario si ha dolore; ma se si limiti il discorso a' piaceri e dolori corporei, la proposizione è falsa. L'uomo non intuisce il Verbo. Se per Verbo s'intende intelligenza, si verrebbe a dire che l'intelletto intuisce l'intelletto. È vero che la nostr'anima può contemplare sè stessa: ma non è un'intuizione immediata e primaria. Ciò che intuisce l'intelletto è Dio: dunque il vero; dunque il bello; dunque il giusto. L'intuisce attraverso ad una caligine: la ragione può rarefarla, ma non affatto dissiparla: perciò Iddio rivelò all'uomo quelle cose che non avrebbe potuto conoscere per sè e che gli sono necessarie a conseguire il suo fine. Fisso nella sua prediletta idea della trinità universale, dovendo spiegare i cinque sensi, ammette prima una trinità, e poi l'aggiunta di due unità. Poteva bene ammettere una trinità associata ad una dualità. Ma non tutti gli animali hanno nè cinque sensi, nè tre. Egli dirà che gli animali, i quali hanno tre sensi, hanno la trinità; ma quelli i quali ne hanno quattro hanno la trinità, e l'aggiunta d'una unità. Ma che dirà di quegli animali che ne hanno un solo, come i polipi? È sentenza di alcuni fisiologi, fra i quali citeremo un Darwin, che il senso del calore è distinto da quello del tatto: avremo qui due trinità? Ma ammettiamo per un momento la trinità di De-Lourdoueix ne' sensi: avrebbe dovuto stabilirla così: la vista, l'udito, il tatto costituiscono

la trinità: il gusto e l'odorato sono d'aggiunta. Si noti che i primi tre sensi servono specialmente alla vita animale ed alla vita intellettiva: e che il gusto e l'odorato pajono destinati a presedere alla vita organica. Il tatto non è solo ausiliario della vista, ma di tutti gli altri sensi; anzi sarebbe meglio appellato senso più fedele. Esso ha un ministerio proprio, e poi ha quello di apportar soccorso agli altri sensi. Il senso interno non esiste: vi sono tanti sensi interni, quanti sono gli esterni. Ciò che fa la sintesi delle sensazioni e delle percezioni si è lo spirito. Se si prenda il vocabolo d'immaginativa nel significato proposto da Bossuet, non può certamente esservi senso comune, anche secondo la mente di lui, senza immaginativa. Non può esservi atto cogitativo senza che sieno presenti varie idee. Ma è pur meglio attenerci al valore generalmente adoperato: epperciò diremo che si può percepire senza immaginare; che non si può immaginare senza percepire, perocchè l'immaginare non è che un rinnovare le percezioni senza che siavi azione dell'oggetto esterno. Se il pensare importa il percepire o l'immaginare, ma di più un confronto delle idee, e l'assenso od il dissenso della mente, anche gli animali percepiscono ed immaginano; ma non possono immaginare a volontà; è sempre necessario che un qualche oggetto od un qualche mutamento interno richiami le percezioni associate. Dico percezioni e non idee: se si vuol dire idee, dicasi pure, ma si intendano idee immagini, e non idee nozioni. L'anima dell'uomo intuisce Dio: non gli animali: essa tende a Dio: non gli animali. Ma non intuisce il Verbo e l'Amore; intuisce Dio: la Trinità ci fu rivelata; ma non avrebbe potuto l'uomo pervenire a conoscerla. Forse qui De-Lourdoueix vuol dire che l'anima umana intuisce Dio per la sua intelligenza, e tende a lui per l'amore; ma è sempre un mischiare insieme cose troppo disparate: quali sono le persone della Trinità e le facoltà dell'anima umana; e mischiare i misterj

con quanto può essere conosciuto dall' umana ragione. L' uomo concepisce idee independentemente dalla dialettica: anzi la dialettica presuppone già un certo numero d'idee. Come disporre ciò che non ci è ancora? Qual dialettica si può supporre nel bambino? Il Verbo divino fu ed è mediatore tra Dio e l' uomo: ma non confondasi il Verbo della Trinità divina coll' umana ragione: il vocabolo λόγος, o *verbum*, qui si prende in due significati: come pure la sapienza divina, o la seconda Persona, non ha che fare coll' intelligenza umana. È un abusar delle parole il chiamar ragione l' ordine delle idee. La ragione, facoltà dell' anima umana, ordina le idee, e di più le giudica.

Trovo in De-Lourdoucix, e in parecchi altri moderni, cose affatto differenti. Alcuni tratti pajono attestare la più pura religione, e poi altri ne succedono in cui si scorge una presunzione di voler ridurre la religione a teoria: il che è irreligione. Oh come bella è questa definizione o principio! La scienza è un prodotto della tensione dell' uomo verso Dio. Saldissimo pure è quest' altro principio: La verità è immutabile; ma poi egli passa nuovamente a mettere insieme verità misteriose e supposizioni. Torna a metterci avanti false applicazioni della Rivelazione alla scienza umana. I fluidi imponderabili non sono spiriti, ma corpi di tutta tenuità ed attività. Il principio vitale è di proprio genere: forse affine cogl' imponderabili conosciuti. È arcano il modo con cui imbevendo l' organismo gl' imparte l' impressionabilità. Nè i *virus* nè i medicamenti sono spiriti: quelli sono i prodotti dell' organismo vivente nello stato morboso: e questi hanno virtù di rintegrare lo stato di sanità; ma sono corpi. *Estetica* sarebbe meglio denominata *scienza del sentimento*, che *scienza del bello*. Il bello è bensì una parte del sentimento; ma ve ne sono altre parti.

Religiosissimo è il fine dell'Opera di De-Lourdoucix. Noteremo solamente che il Messia riscattò il genere umano; ma non mise d' accordo la volontà coll' intel-

ligenza. Troviamo parecchi passi dell'Evangelio contrarj a quanto dice l'Autore. Ora leggiamo che il regno de' Cieli esige violenza, e soli i violenti il rapiscono: altrove che venne a portare non la pace, ma la spada. Nè mi farò a riferirne altri, chè questi sono bastevoli.

Digitized by Google

Digitized by Google

DISCORSO X.

ALLETZ.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

L'uomo, ossia l'accordo della filosofia colla Religione, fu argomento delle meditazioni di Alletz. L'anima umana, dic' egli, aspira alla felicità. A prima fronte e' parrebbe che vi sieno molte specie di felicità. Gli uni vogliono le dilettanze; altri le ricchezze; altri le onoranze, la gloria; altri tesoro di cognizioni. Ma pure i molti modi di felicità possono ridursi a determinate categorie. Ora esaminiamo le categorie testè proposte. Le dilettanze non finiscono di soddisfare: dunque sottraggiamle: dunque limitiamci a' piaceri intellettuali. Le ricchezze, lungi dal soddisfare, accrescono il desiderio: dunque sottraggiamo eziandio le ricchezze. Che cerca il ricco? Accumular l'oro per poi signoreggiare. Dunque l'idea del potere pare avere alcunchè di stabile. Ma neppure il potere lascia l'uomo pienamente contento. Similmente il sapere lascia un vuoto. Dunque argomentiamo che la felicità non si può avere sulla terra, o, per dir meglio, non si può aver compita. Oltre al non esser mai compita la felicità terrena, si ha sempre il timore di perdere quel tanto che ci siamo procacciati. Spesso non si ha solo il timore di perderlo, ma infatti si perde, ed in parte

Digitized by Google

si diminuisce: e questo scemamento di felicità è per noi infelicità. Tutte le cose che gli uomini reputano parte di felicità si trovano tutte riunite in Dio: in lui potenza, sapienza, amore, eternità, giustizia, attività. Per ora non intendiamo di provar l'esistenza di Dio; ci limitiamo a riflettere che vi sono uomini i quali credono in un ente infinito cui danno quegli attributi. Chi cerca e ama que' beni in Dio, chi ama Dio, e in lui concentra tutti i suoi desiderj, è il più felice de' mortali; perchè la sua felicità è compita ed immutabile. Chi ama, tende all'oggetto amato, vuole unirsi con esso; dunque chi ama Dio tende ad unirsi a lui; dunque crede di necessità alla sua esistenza: chi ama vuol essere amato: dunque chi ama Dio crede di essere amato da Dio. Ma qui sorge una difficoltà. Il mondo è pieno di guai. Di qui la perplessità di coloro che non sono fermi nella credenza. Il deista vede ovunque un Dio severo; ma chi è credente pensa che sovente offende Dio, e che Dio il gastiga per emendarlo e per perdonargli. L'idea della nostra unione con Dio importa le idee che egli infinito si accomoda alla nostra debolezza, che ci ascolta, che ci esaudirà: importa di più l'idea della possibilità che Dio si unisca con esso noi. Ora chi professa tutti questi punti di credenza si è il cristiano. Tali sono le linee mastre del gran disegno di Alletz, cui egli confessa d'aver tratte dalle Meditazioni di De La-Martine: ora passa a compire il disegno. Il sentimento ed il pensiero fanno parte del mondo universale. L'anima non può esser consapevole della sua vita che mediante la relazione che ha con due mondi, l'intelligente ed il materiale: Dio e la natura. L'uomo che studiò sè stesso, studiò gli uomini di tutti i secoli, di tutte le contrade. Dunque non è punto necessario nè rovistare i codici de' legislatori e le scritture de' filosofi; non intraprendere peregrinazioni: ciascuno ha quanto basta in sè. L'uomo è sopra tutte le creature non solo per la sua natura, ma eziandio perchè conosce que-

sta sua natura. I filosofi avrebbero dovuto lasciarci motivi di letizia; eppur, no; non pochi ce ne lasciarono di cordoglio. Abbatterono la Religione, rovesciarono il trono. La filosofia ha un potere maraviglioso tanto per corrompere, quanto per purificare. Locke è uno fra i molti che preparò la rivoluzione di Francia. Riguardando la sensazione come l'unica origine delle idee, ispirò l'egoismo. Dicesi sensazione l'impressione che un oggetto qualunque fa su' nostri organi. Il cervello trasforma le sensazioni in immagini, e le mette innanzi all'anima. Ma l'anima confronta queste immagini e giudica: dunque il confronto ed il giudizio non sono le immagini. *Idea* e *giudizio* suona lo stesso. L'animale non ha idee. Il pensiero si suole considerare sotto tre rispetti. Pensiero è la facoltà che riflette; pensiero è lo stato della ragione mentre medita; pensiero è l'idea che emerge dall'azione del pensare. Questa confusione vuol essere sfuggita. Alletz propone questa nomenclatura. Ragione è la sostanza rischiarata dal pensiero: riflessione è lo stato in cui si trova detta facoltà, mentre è rischiarata; pensiero è il raggio di luce che emana dal mondo intellettuale. Locke deduceva tutte le idee dalla sensazione e dalla riflessione. Non è esatto. Le idee non vengono da' sensi, ma per li sensi. Evvi un mondo distinto da questo mondo materiale. Da esso scende una luce ad illuminare l'intelligenza dell'uomo. Le idee sono raggi di questa luce: le sensazioni sono i materiali: la riflessione è il tempo in cui l'architetto gli esamina; il pensiero è l'architetto. Elvezio, D'Holbach, Diderot da Locke dedussero questi principj. Soli i sensi possono render l'uomo felice; virtù e vizio sono mere fantasie. Virtù è il piacere fisico: vizio è mancanza di questo piacere. Non ci è altra morale. Condillac trasse a Locke, anzi escludendo la riflessione dichiarò il sentire come l'unica attività dell'anima. L'autore del Sistema della natura più sfacciato proclamò l'ateismo. Pascal si era messo in cuore di far vedere la stretta correlazione

tra la verità della Religione e i principj d'una filosofia analitica, dedotta dall'esame de' sentimenti e de' bisogni; ma la morte ruppe a mezzo quella santa intrapresa. Alletz si accinge a tentarla. Per non lasciarsi preoccupare, vuole entrar solo in via, e procedervi solo. Ciò che tostamente attrae la sua attenzione si è il sentire. Dunque si mette a studiare la costituzione degli organi, e le condizioni che concorrono alla percezione del piacere e del dolore. Ciascun organo sensorio ha un proprio nervo ed un proprio stimolo: i nervi degli organi sensorj si prolungano insino al cervello. I nervi sono come corde musicali, che tocche tremano. Altri nervi partono dal cervello, e vanno a' muscoli, a' quali portano i comandamenti della volontà. Tocchisi con la punta d' uno scalpello il cervello in un animale: molte parti entreranno in convulsioni. La quale sperienza ravvalora la comunicazione che i nervi mantengono tra il cervello e i muscoli. Le oscillazioni de' nervi cerebrali corrispondono alle agitazioni di altre parti, come cuore e ventricolo. Di qui i sogni. Si allacci un nervo: s'irriti il nervo oltre l'allacciatura: non si avrà sensazione. Dunque la sensazione si effettua nel cervello. Se il triemito del nervo è conforme alla conservazione del corpo, la sensazione è piacere: se è contrario, ne emerge il dolore. Il piacere oltre certi limiti si converte in dolore: e il dolore di qua di certi limiti si converte in piacere. Il piacere è la sensazione della vita: il dolore è la privazione di quella sensazione. L'animale cerca il piacere, ed abborre dal dolore. Non tutti i movimenti de' muscoli volontarj sono avvertiti. I nervi sensorj comunicano direttamente il movimento a' nervi motorj. Vi ha una stretta corrispondenza tra il sentimento ed il movimento. Le immagini rimangono tra la sensazione e la reminiscenza. Dunque esse sono dipinte nel cervello. Ma come mai le immagini possono venire richiamate senza la presenza degli oggetti esterni, e senza l'azione de' sensi esterni? È ben forza

dire che nel cervello vi sono altrettanti sensi, quanti sono gli esterni. Ebbe dunque ragione chi all'organo cerebrale diede il nome d'uomo interiore. Le impressioni riprodotte sono sempre più deboli delle sensazioni reali. Il che tuttavia debbesi intendere dello stato di sanità; chè nel sonnambulismo e nella follia si ha il contrario. Altra differenza tra le impressioni richiamate e le attuali si è che non può esservi sensazione senza che sia presente l'oggetto, mentrechè la memoria può richiamare le immagini senza l'oggetto. La memoria è d'un gran conforto all'infelice: il compensa della perdita della patria, della libertà, di oggetti cari al cuor suo. Le impressioni, come si è avvertito, inducono un movimento istintivo ed involontario a prolungare il piacere e cessare il dolore. Lo stesso si riferisce all'immagine richiamata. Di qui la passione o desiderio fisico. Tutte le passioni possono ridursi a sei: e sono l'amore, l'odio, la gelosia, il desiderio, il timore, la collera. Sin qui si riguardano come organiche, e independentemente dall'intelligenza. Quando un oggetto produsse in noi una sensazione grata, e più volte la riprodusse, e la memoria richiamò l'immagine, si ha l'amore: col quale nome si intende il complesso, o continuo od iterativo, di que' piaceri. Nel caso contrario si ha l'odio. La vista di ciò che ci procurò piacere eccita il desiderio: e la vista di ciò che ci produsse dolore, desta il timore. Se sienvi ostacoli a procurare il piacere, si ha la collera fisica. Se l'oggetto grato veggasi posseduto da altri, ne viene la gelosia fisica. Le passioni animali sono assuefazioni che acquista il cervello di eccitare determinati movimenti. Questa è la differenza che passa tra l'uomo e gli animali. Nell'uomo il cervello è schiavo dell'anima: negli animali il cervello è schiavo delle impressioni degli oggetti esterni. Tra l'anima e la sensazione v'ha un conflitto: l'anima può resistere alla sensazione. L'animale viene così definito da Alletz: Un complesso di organi combinati ravvicinati, uniti per la natura, mo-

ventisi secondo determinate leggi: altrimenti. L'animale è una porzione di materia dotata di sentimento. Gli animali non si ingannano mai; non mutano mai le loro azioni; l'uomo dubita ed esamina; Dio è intelligenza infinita; la materia è priva d'intelligenza; l'animale rimane stazionario; l'uomo è perfettibile. Vi ha chi attribuisce intelligenza agli animali. Buffon nega ogni intelligenza alle loro azioni. Alletz nega l'intelligenza agli animali: ma la concede alle loro azioni. E' parrebbe che gli animali ubbidiscano all'uomo; ma se ben si consideri, ubbidiscono all'istinto: sin qui si parlò delle passioni animali, ora si parlerà delle passioni dell'anima. Il corpo può venire assoggettato a' più crudi martorj, e l'anima può intanto godere. Nell'uomo vi sono due nature: l'anima e l'animale. La volontà può separare l'anima dall'animale, cosicchè quella ignori quasi quanto avviene nell'animale. L'anima dipende dal corpo; ma non in quel modo che credono i materialisti; i quali anzi propongono che il cervello digerisce il pensiero, come il ventricolo digerisce gli alimenti. Il cervello è come una galleria dove trovansi esposte le immagini; e lo spirito spaziavi per entro e le contempla. Ma l'anima fa di più: le confronta e giudica. Alletz si vale di quest'altra comparazione. Le immagini rappresentate dal cervello sono i documenti di cui il giudice ha di mestieri per pronunziare la sua sentenza. Altro è documento ed altro è sentenza. L'esistenza d'un essere interiore è dimostrata dal giudizio e sentimento del bello. Nell'ammirare il bello noi proviamo un piacere; ma questo piacere è troppo diverso dal piacer fisico. Dicasi lo stesso di quel piacere che emerge dal sentimento del vero e dell'onesto. Le passioni dell'anima possono appellarsi co' medesimi nomi che le passioni del corpo. Il desiderio intellettuale procede dal pensiero: il desiderio è un'idea. Il desiderio intellettuale, associato al giudizio che si può conseguire un bene, dicesi speranza. Gli oggetti del desiderio intellettuale

possono ridursi a sei: e sono l'attività, l'amore, la virtù, la scienza, la potenza, l'immortalità. L'attività dell'anima consiste nel pensare. Il desiderio dell'attività si è il desiderio di aver qualche cosa a desiderare. Il bisogno di agire divien crucciosо all'anima, quando l'oggetto delle passioni non è fisso: l'ignoranza, la sazietà, lo scoraggiamento, l'irresoluzione, le malattie producono quel tormento dell'anima. Per l'ignoranza l'anima non può adoperare tutta la sua attività; per la sazietà non trova più che desiderare: per lo scoraggiamento non vede uno scopo cui dirigere la sua attività; per l'irresoluzione è tratta da pensieri opposti, epperciò è tenuta immobile; per le malattie del corpo non può ricevere da' sensi sufficienza di opportuni materiali del pensiero. L'anima ha ragione di amare; vuole espandersi: se non può, se n'addolora. L'anima è sospinta alla virtù: quando pecca, prova un interno rimorso. Noi portiamo in noi il sentimento del bene e del male: la conscienza ci è maestra e giudice. I genitori e gl'institutori non fanno che richiamare la nostra attenzione alle voci della conscienza. È pure un bisogno il conoscere la verità! Tutti gli studj tendono a questo scopo. La brama di sapere è sorgente di purissimi godimenti. Qual gioja prova il filosofo quando giunse a scoprire una verità! Alletz propone a congettura che il desiderio di conoscere l'infinita perfezione della suprema Verità sia gran parte della beatitudine. L'anima nostra ha una volontà senza limiti, e per altra parte è assai debole. Questo pare a prima fronte una beffe della natura; ma si rifletta che l'uomo ebbe quanto è bisognevole a conseguire il suo fine, che è il potere adempire alla legge. Ma intanto sta fermo che l'anima umana prova un bisogno della potenza: ora l'essere intelligente può esercitare potenza su sè stesso, sugli altri uomini, sugli animali, sulle cose. La virtù consiste nel governare sè stesso. La potenza sugli altri uomini si può esercitare ne' modi seguenti: colla vigoria della persona; collo splendore

del grado; colle ricchezze; coll'ingegno; colla bellezza; coll'autorità della virtù; coll'eloquenza. Per esercitare la potenza sugli animali noi dobbiamo studiare l'istinto per operare secondo la sua direzione. Un altro mezzo che abbiamo si è la forza. Sulle cose non abbiamo altro potere che quello di metterle in movimento. Il sentimento fondamentale del potere è comune a tutti gli uomini: tutti e ciascuno hanno un certo grado ed un certo modo di potenza. Sesto oggetto del desiderio dell'anima si è l'immortalità. Il desiderio di nominanza, il desiderio della stima, il principio del merito e del demerito, principj che sono una delle rivelazioni della ragione, i monumenti sepolcrali, sono altrettante pruove del desiderio dell'immortalità. Un altro desiderio che ha l'anima si è quello della sanità del suo corpo. Nè debb'imbarazzarci questo desiderio d'un bene materiale. L'anima desidera il bene del corpo, perchè le è necessario, affinchè possa esercitare le sue facoltà; dunque un tal desiderio si può riguardare come un accessorio a' desiderj intellettuali. Il desiderio intellettuale vuol essere considerato nell'oggetto e nel soggetto. L'oggetto, come si è veduto, è immateriale: dunque conviene inferirne che il soggetto non è corporeo. Il soggetto prova molti e varj desiderj, ed è pur sempre lo stesso soggetto: ed ecco provata l'unità dell'anima. Questa nostr' anima desidera un bene, perchè sente che possedendolo sarà felice. Il sentimento della felicità si è l'amore; dico amore intellettuale. Gli oggetti del desiderio sono pur dessi gli oggetti dell'amore. L'anima amante vorrebbe potere unirsi talmente all'oggetto da convertirsi in esso. Sola la Religione di Cristo offre all'anima un oggetto maggiore dell'amor suo: e questo argomento basterebbe a provare la verità di nostra religione.

L'unione dell'intelligenza coll'oggetto amato è come un imeneo dell'anima colle idee che le procacciano cotanti suoi godimenti. L'amore applicato agli uomini dà l'amore così detto, e l'amicizia. Noi vediamo ne'

nostri simili forme delle idee che amiamo: nel loro corpo, nelle azioni, nelle scritture, nelle dignità. Il sentimento del nostro merito è il fondamento del desiderio di essere amati. La simpatia vien definita da Alletz l'amore che ignora sè stesso: ed altrimenti, l'impulso spontaneo verso un oggetto amabile, prima che l'anima abbia conosciuti i motivi dell'amor suo. La conformità delle tendenze e de' pensieri attrae segretamente due anime; cosicchè già si amino quando non hanno pensato di piacere l'una all'altra, e l'altra all'una. L'uomo è limitato: perciò sono pure incomplete le sue affezioni. La virtù e la scienza l'avvicinano alla perfezione; ma nol portano mai sino alla perfezione. L'amor materno, per quello che ragguarda all'intellettuale, risulta da sette elementi. 1.° Attività: la donna nel suo portato concentra tutta la sua attività, tanto sensibile, quanto intellettuale. 2.° Potenza: ella ha l'idea di creare un uomo. 3.° Immortalità: rivivrà nella sua prole. 4.° Scienza: avrà campo di studiare i progressi dell'intelligenza. 5.° Virtù: potrà esercitare le sue sollecitudini al suo bimbo. 6.° Bellezza: contemplerà le grazie e i vezzi dell'innocenza. 7.° Amore: sa che fie l'unico oggetto dell'amore di lui, e si compiacerà di questo amore; amerà, per così dire, l'amore. Alcuni di detti principj sono comuni all'amore paterno. La prole ama ne' genitori sè stessa. Ma l'amore filiale non si può agguagliare all'amor materno: non vede la madre fra patimenti; non può contemplare i progressi della condizione materna; non aggiunge l'idea del vincolo di un compagno; aggiungasi infine esser legge della Provvidenza che i genitori amino più fortemente i loro figliuoli, inquantochè la condizione di questi addomanda precipue cure. L'amor fraterno è per legge di natura inferiore all'amor filiale. Comuni sono i beni, comuni i mali: vivono insieme, sotto i medesimi auspicj. La compassione è innata in noi: sin qui si considera l'istinto di benevolenza, e non la cognizione del dovere. L'uomo ama gli altri uomini:

amandoli trapassa in loro: dunque ama sè stesso. L'amor di sè stesso è un'illusione. Ciascuno vede in sè come un altro uomo. L'orgoglio non è che una forma dell'amore. Orgoglio ed amor di sè stesso sono tutt'uno. Noi amiamo gli animali inquantochè essi ci prestano servigi, e in tal modo conferiscono al nostro bene. Dicasi lo stesso dell'affetto che concepiamo per le cose inanimate: esse sono strumenti de' nostri piaceri. Due sono gli elementi dell'amor della patria: l'affetto alla terra natale; l'affetto alla società. L'amore è il sentimento della correlazione tra le tendenze ed il fine. Ora Dio comprende in sè tutte le perfezioni: di qui l'amore dell'uomo verso Dio. La privazione dell'amore costituisce l'odio intellettuale. L'anima, quando si abbatte in ostacoli a conseguir quanto ama, concepisce odio. Il mondo era la forma compita del bello assoluto, che è Dio: l'uomo doveva essere compitamente beato. Un grande evenimento sembra avere mutato il mondo e la natura dell'anima. Le cose non hanno più la debita corrispondenza col bello assoluto: e l'uomo non ha più quella perfezione che aveva avuto dal Creatore; ma pur sente un appetito, un bisogno di compita felicità. La violazione dell'ordine è il male: dunque non vi è male; ma privazione di bene. Quelli i quali stabiliscono che l'uomo non potrebbe sentire il piacere se prima non ha sentito il dolore, prendono un grande abbaglio: pongono il male come positivo, mentrechè è puramente negativo. L'odio, quando cerca di torsi via dinanzi l'oggetto, se trattisi di uomini, dicesi vendetta. Vi sono varj modi di odio: 1.° contro il difetto di benessere fisico: 2.° contro il difetto d'attività: 3.° contro il difetto di virtù: 4.° contro il difetto di verità: 5.° contro la privazione di amore: 6.° contro la mancanza di potenza: 7.° contro la negazione dell'immortalità: e ciò tutto tanto negli altri, quanto in noi stessi. Di fronte alla simpatia sta l'antipatia: ed ha simili principj. Il cristianesimo previene ogni avversione, perchè riferisce a Dio l'a-

more del prossimo e l'amore di noi stessi. La privazione dell'orgoglio è l'umiltà, detta pure modestia. La virtù e l'amor di Dio sono i due motivi dell'umiltà; perchè impediscono che l'uomo si affezioni a sè stesso. Il poco amore che c'ispira un oggetto, su cui debolmente si riflette la bellezza suprema, costituisce l'indifferenza. Spesso la preoccupazione fa sì che noi non possiamo amare le qualità d'un oggetto. Abbiamo veduto che l'anima abbattendosi in ostacoli che la impediscono di pervenire all'oggetto amato, odia: l'esplosione di quest'odio si dirà collera intellettuale. Vi ha pure una gelosia intellettuale. E qui si noti che la gelosia si riferisce alle persone, e che, quando si parla di altri oggetti, prende il nome d'invidia.

Il bello viene da Alletz considerato come il carattere della sostanza. Il bello non esiste negli oggetti esteriori, ma risiede unicamente nel principio intelligente: gli oggetti esteriori ne sono l'occasione. Affinchè ne emerga il bello, è necessario che la nostra anima concepisca certe idee. Ora si domanda quali sieno queste idee dal cui confronto ne nasce il bello. Si può stabilire che tutto ciò che può richiamare alcuno degli attributi di Dio eccita il sentimento del bello. La natura ci mette innanzi mille oggetti che ci innalzano al Creatore. La forma dell'uomo è un altro spettacolo che ci richiama gli attributi di Dio: l'uomo è un altro mondo, che si può ben chiamare interiore. Ciascuna specie di animali ebbe quella forma di corpo che si richiedeva a' suoi bisogni. Se si passi a contemplare le azioni dell'uomo, qui bello è ciò che è buono e vero. Tutte le arti hanno il bello, inquantochè ci conducono al medesimo fine. Che cosa è adunque il sentimento del bello? È il piacere che l'anima prova nel contemplare la verità. Il bello è assoluto. Tutti gli oggetti che richiamano ad una o più delle idee di attività, virtù, verità, giustizia, amore, potenza, immortalità, eccitano il sentimento del bello. Ma come va che non tutti gli uomini hanno

la stessa idea del bello? Ciò dipende da che non tutti gli uomini danno lo stesso valore agli oggetti esteriori. Alletz a spiegare siffatta discrepanza, che è solo apparente, fa notare che altro è il sentimento fisico ed altro il sentimento intellettuale. Quello risiede nel corpo; questo nell'anima. Il sentimento fisico è vario: non il sentimento intellettuale. Si presenti ad un Negro un oggetto che su lui faccia una grande impressione, e se ne presenti all'Europeo incivilito uno che in lui produca un'eguale impressione: si avrà lo stesso sentimento intellettuale. Sin qui si considerò il bello reale; quanto al bello ideale esso è creato dall'arte con ragunare quelle immagini che possono col loro complesso più specialmente commuovere. Coloro i quali hanno tal forza di ragione da conoscere il miglior gruppo d'idee per fortemente commuovere, e tal vivacità di immaginativa per alluminare il quadro a signoreggiare tutta l'anima, diconsi genj. Iddio mostra sè stesso all'anima umana, ma sotto attributi parziali. Questi attributi sono, come si è veduto, sei. Attività, bene, amore, verità, possanza, immortalità. Stanno loro di fronte inattività, male, odio, errore, debolezza, mortalità. Abbiamo adunque dodici nozioni fondamentali. Rimane ancora ad aggiungere l'unità nella prima serie, e la privazione dell'unità nella seconda. Alletz è d'avviso che queste due ultime nozioni sieno le primarie, ossia quelle che bastano a spiegare l'origine di tutte le altre. Che mai facciamo ne' nostri raziocinj? Guardiamo se le cose sieno consenzienti o discordanti: mutiamo i vocaboli, e diremo che noi esaminiamo se siavi unità o no. Il sillogismo non è che un'equazione. Attività, bene, amore, verità, potenza, immortalità sono diversi nomi che diamo alla sostanza: sono altrettante forme sotto le quali Iddio si appalesa all'anima. Anzi non sono forme veramente diverse: tutte si confondono in una sola; se fosse compita, ci svelerebbe Dio. Delle sei forme della sostanza quella che può svelarci Dio senza indurre cangiamenti nell'uni-

verso, è il bene. Sotto tal forma si mostrò il Verbo Incarnato. La sostanza è di necessità eterna: se tal non fosse, avrebbe un principio ed un fine; dunque cesserebbe d'essere sostanza; sarebbe sostanza l'anteriore, e ripugna che la sostanza distrugga sè stessa. La forma non è la sostanza; dunque Dio non è nè il mondo fisico, nè il mondo morale. L'anima tende a adorar Dio: dunque nella dissoluzione dell'organismo si gitterà nel seno di Dio. Sinchè è nel corpo non può che vedere in ombra parziali attributi di Dio, epperciò godere parziali beni: dunque il suo bene è incompleto; dunque, dappoichè ne sarà sciolta, ne avrà il compimento. Ma l'anima vuol goder Dio, e vuol goderlo per sempre; dunque è fatta per l'immortalità. Ella ne sente tanto più forte bisogno quando infrenò le cupidigie. Chi non crede nell'immortalità non può nemmanco esser soddisfatto di sè in questa vita che reputa sola. Altro argomento dell'immortalità dell'anima è la giustizia di Dio. In questa vita la virtù non ha un condegno guiderdone. L'anima non può vedere i beni senza il soccorso de' sensi; dunque il cervello è lo strumento comune de' piaceri dell'anima e de' piaceri dell'animale. L'anima è in pieno arbitrio di separarsi dal corpo: il che ha luogo nella meditazione, nell'eroismo fra i più crudeli tormenti, nell'estasi. Sinchè l'anima vuole valersi del corpo, conosce le sue impressioni: si noti, le conosce, ma non le sente. Non cerchiamo come mai l'anima si separi dal suo corpo; è un misterio. Può separarsi dal corpo; non può separarsi da sè stessa. Si può non sentire, ma non si può non pensare. Quando il corpo gode, l'anima può pigliar parte a'godimenti; anzi spesso il fa, perchè obblia la sua dignità: appena si avvede dell'errore, se ne vergogna. Altro è volontà, ed altro libertà. Volontà è il potere che ha l'anima di sopravvegliare alla conservazione del corpo, e di valersene nelle sue operazioni; libertà è la facoltà che ha il principio intelligente di

eleggere trà più volizioni. L'anima nel sonno è inattiva, stantechè inattivo è il cervello. Certi nervi vengono messi in agitazione; dunque l'anima si fa attiva: si hanno così i sogni. Le immagini degli oggetti presenti sono lucide; smorte quelle che l'anima richiama senza che sieno presenti gli oggetti. Così ella distingue le sensazioni attuali dalle reminiscenze; se non che nello stato morboso le reminiscenze possono esser più forti delle sensazioni presenti. Tale è il carattere della follía. L'ubbriachezza si può riguardare come una follía passeggera. Dicasi lo stesso della rabbia. Ma qui si noti che Alletz alla rabbia riferisce tali malattie che appartengono alla monomanía: tali sono la cinantropía e la licantropía. Gli animali sono pur dessi soggetti alla follía; ma solo col disordine dell'istinto: mentrechè nell'uomo sono perturbati e l'istinto e la ragione. Il sonnambulismo è una follía imperfetta. Il corpo non partecipa alle emozioni dell'anima; solamente le appalesa. Ciò che apparisce al di fuori non corrisponde fedelmente allo stato dell'anima, perchè la sensibilità fisica non è in ragione della passione dell'anima. Quando il corpo non è nelle condizioni necessarie al libero esercizio delle facoltà intellettuali, l'anima se ne addolora: nel caso contrario prova piacere. E similmente l'anima può reagire sugli organi. Tutte le anime sono eguali, ovvero hanno eguale capacità. Le differenze degli ingegni procedono dall'organizzazione. Iddio ci giudicherà secondo la misura de' nostri lumi.

Noi abbiamo veduto come l'uomo è fatto per la perfezione e per la felicità, e che in questa vita caduca non è mai nè perfetto, nè felice. Ora studiamci di trovare la cagione di tanta stranezza. L'anima umana tende a Dio: l'ama, trova un bisogno di unirsi a lui: essa crede fermamente che Dio ama lei, e non disdegna di unirsi seco. La felicità è riposta nel godimento senza fine e senza misura di tutti i beni. Tutti i beni sono nel solo Dio. Nè la natura, nè gli

uomini possono procacciarsi tutti i beni. La virtù e la felicità sono inseparabili. Si potrebbe opporre che non tutti gli uomini sono capevoli di farsi un giusto concetto di Dio. Alletz risponde che tutti gli uomini possono orare: non è mica necessario di essere filosofo per conoscere Dio e meritare l'amor suo. Iddio vuole il cuore. Si può muovere un'altra obbiezione. Per orare degnamente Dio, conviene essere cristiano: benissimo, risponde Alletz: dunque la Religione cristiana è la sola vera. Terza obbiezione. Il cristianesimo non proibisce di elevare la ragione a Dio: ed Alletz dicendo che Dio vuole il cuore, non s'intende che non voglia essere contemplato. La prescienza di Dio non distrugge il libero arbitrio. Noi siamo consapevoli di nostra libertà: ecco un vero. Ripugna assolutamente che Dio non abbia la prescienza: e qui un altro vero. Ma la ragione umana non è da tanto di vedere il legame delle due verità. Propongonsi queste obbiezioni: 1.° Se Dio esaudisce le nostre preghiere e ci ajuta, noi non abbiamo più verun merito nelle nostre azioni. 2.° Nelle nostre orazioni noi pretendiamo un perpetuo miracolo. 3.° La preghiera presuppone diffidenza della giustizia e della bontà di Dio. La risposta è assai facile. 1.° L'ajuto di Dio non toglie l'opera nostra. 2.° Iddio nella sua sapienza prevedeva da tutta l'eternità che gli uomini l'avrebbero pregato. 3.° Le nostre preghiere debbono solo avere per oggetto i veri beni: dunque non sono contrarie alla giustizia ed alla bontà di Dio. Esiste una correlazione tra l'uomo e la natura; dico natura esteriore. L'uomo non può conoscere il vero che mediante le sensazioni; e la natura non può svelare il vero senza impressionare i nostri organi. E poichè solo l'uomo è intelligente, ne segue che la terra è fatta per lui. L'oggetto del pensiero è la verità; e la verità è immutabile; ma può mutarsi il modo di appercepirla. La natura cangiò; cangiò la maniera di appercepire la verità: dunque il no-

stro organismo cangiò. Il primo uomo, dopo la caduta e la degenerazione che ne fu la conseguenza, ebbe bisogno d'un'educazione; nè poteva averne altra che quella di Dio. Le tradizioni di tutti i popoli rammentano un'età d'oro, le quali confermano la tradizione del popolo eletto, presso cui punto non si alterò la Rivelazione. L'uomo ne' varj climi presenta differenze; ma esse non sono essenziali. Le facoltà intellettuali e le tendenze morali sono dappertutto le stesse. Le differenze del corpo non sono primitive; ma sono eventuali, prodotte dall'influenza del clima. I chimici spiegarono il fenomeno. Le lingue primitive sono identiche: il che pruova l'origine comune de' popoli. L'uomo discadde: dunque peccò; dunque meritò una pena; dunque non potrebbe più pretendere ad una beatitudine eterna. Il Verbo Incarnato conciliò la giustizia e la clemenza di Dio; riscattò l'umana generazione. Perchè Dio elesse a vittima il suo Unigenito? Non cerchiamo il perchè; ma ammiriamo e benediciamo la misericordia di Dio. La Trinità si può definire: La verità che conosce ed ama sè stessa.

II.

Non vi ha diverse felicità da potersi ridurre a categorie; ma gli uomini ripongono la felicità in varj oggetti: intanto un solo oggetto può dare una piena e vera felicità, ed è la fruizione di Dio. Il che vien pure confessato da Alletz. Dunque possiamo dire che il primo suo passo de' essere benignamente interpretato. I così detti mali sono permessi da Dio per altissimi e alla nostra corta vista inaccessibili fini: essi conferiscono all'ordine universale; e questo è didotto dalla provvidenza e giustizia di Dio. È una gran verità, che ciascun uomo ha in sè tutta l'umanità, cioè tutti gli elementi di essa, che sono le facoltà e le tendenze; epperciò non è necessario, sebben sia utile,

fare il giro del globo per ragionare sull'umana natura. I veri filosofi sono religiosi ed osservatori fedeli delle umane leggi; gli altri sono impostori e nulla più. Non soddisfa la parola *abbatterono:* dicasi *combatterono* colla matta fiducia di abbattere. Locke non fu il primo sensista: convien salire insino ad Aristotile. Il sensismo può condurre all'egoismo, all'irreligione; ma gli animi debbono essere molto predisposti per un rotto vivere. *Idea* e *giudizio* differiscono: al giudizio ricercansi due idee, il confronto e l'assenso od il dissenso della ragione. I nervi sono capevoli di movimento; ma non è visibile; non può paragonarsi a quello delle corde musicali: è solo dedotto dalla necessità di esso a spiegare i fenomeni. Ammettere il fluido nerveo, al meno per escluderne ogni movimento, è assurdo. Il piacere è una sensazione grata; del resto anche il dolore indica esservi vita. L'uomo interiore è l'anima; il cervello, o, meglio, il comune sensorio, non è che strumento dell'anima per sentire e produrre certi movimenti. La memoria ora conforta, altre volte abbatte; confortava Ottavia; abbatteva Francesca. Alletz mette in un fascio gli appetiti, i patemi, le passioni; e debbonsi distinguere. La materia non sente. È minuzioso ed inesatto il dire che gli animali non sono intelligenti, ma sono intelligenti le azioni loro. L'istinto ebbe leggi dal Creatore; leggi fisse: gli animali sono governati senza che ne sieno arbitri e consapevoli. Nell'uomo vi sono due nature: l'animale e la ragionevole. Gli animali hanno pur dessi un'anima; dunque l'espressione dell'Autore è inesatta. Il desiderio non è semplice idea: anzi l'idea è la cagione del desiderio. Questo si può definire: Tendenza ad un oggetto grato, od almeno che apparisce tale. La conscienza non è che il sentimento morale: sovente però si interpreta il complesso delle nozioni e delle tendenze morali. Fra queste alcune sono innate, e costituiscono l'istinto morale; le altre sono acquisite, od eccitate, e ravvalorate dalla ragione, e diremmo

attive in seguito a' consigli della ragione. La tendenza alla sanità è istintiva: comune all'uomo ed a' bruti; ma nell'essere ragionevole può aggiungersi il fine morale.

Non si può definire la simpatia: L'amor che ignora sè stesso: s'ignora il motivo dell'amore, ma non s'ignora l'affetto. Se non che abbiamo altrove avvertito che nella simpatia non manca assolutamente ogni giudicio: vi ha un giudicio subito, anzi del cuore che della ragione. Dell'amore secondo i varj soggetti e i varj oggetti non possiamo spiegare tutte le leggi: gli effetti sono evidenti; molte cagioni sono arcane: si può sol dire che Iddio ispirò quelle tendenze che sono necessarie alla conservazione degli individui e della specie; e se si parla dell'uomo, si aggiunga la conservazione della società. Ma si potrebbe notare che senza società mancherebbero le condizioni necessarie alla conservazione e perfezione, tanto dell'individuo, quanto della specie. L'amor di sè è legge di natura: dunque è tutt'altro che illusione. L'orgoglio è un grado e un modo dell'amor proprio: e l'amor proprio non vuol essere confuso coll'amor di sè stesso: è una malattia morale, e niuno confonderà mai la malattia colla sanità. Noi crediamo con Alletz che il piacere non è negazione del dolore, come pensò Verri: del resto la sottrazione del dolore può far le veci del piacere; quindi il piacere si potrebbe dividere in positivo e negativo. Dicasi lo stesso del dolore. Non finiscono di soddisfare le formole e le comparazioni matematiche nella filosofia. Diciamo ad un giovine che non abbia ancora una chiara idea del sillogismo, esser desso un'equazione: forsechè se ne acquieterà? Per me no'l credo. Qui il nome di *sustanza* si applica esclusivamente all'ente necessario. L'anima non può separarsi dal corpo a suo piacimento. Nella profonda meditazione l'attività si concentra nel comune sensorio: ma il corpo non è inattivo. Raccordiamci della legge di antitesi. La volontà nell'essere ragionevole è necessariamente libera. L'anima nel sonno

non è inattiva: infatti nel succedere della veglia richiama le idee; dunque le conserva; e se attiva è l'anima, sen debbe dedurre che il comune sensorio non è assolutamente inattivo. Non mettansi a paro la manía e la fatuità o follía. L'ubbriachezza apporta delirio, e per delirio s'intende l'alienazione mentale non primaria. È primaria nella manía. Alla manía riferisconsi la monomanía e l'olomanía. La monomanía de' moderni corrisponde alla melanconía, e l'olomanía alla manía, quali venivano prima chiamate. La cinantropía e la licantropía sono due delle moltissime varietà della monomanía. Evvi gran divario tra il sonnambulismo e la manía. In quello non ci è alienazione di mente; solamente evvi azione superstite nel comune sensorio, e in alcuni sensi esterni, e in certi organi motorj volontarj. Il sonnambulismo non è che un sogno, in cui osservansi segni di una maggiore azione superstite in certi tratti del sistema nervoso sensorio e motorio volontario. Poc'anzi combattè il sensismo, e poi dice che l'uomo non può conoscere il vero, che mediante le sensazioni: la contraddizione è patente. Le lingue primitive non sono identiche: potranno riguardarsi come ritenenti alcunchè della paradisiaca; la quale congettura è assai probabile. Tutte le lingue possono ridursi a poche originarie. Le derivate hanno tra loro molta somiglianza con quelle da cui procedono, e molta tra loro; ma altro è somiglianza ed altro identità. I misterj sono sopra l'umana intelligenza. Il nostro Duce, dopo aver proposto non poche cose conformi alla Religione, non seppe francarsi dal mal vezzo, e diede una sua definizione della Trinità. La Religione c'insegna che Dio è uno e trino: non Dio uno con tre attributi, ma un Dio in tre persone distinte.

Digitized by Google

Digitized by Google

DISCORSO XI.

QUETELET.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

La corrispondenza tra l'uomo fisico e l'uomo morale suggerì a Quetelet l'idea d'una fisica sociale. Ciascuno conosce quanto egli abbia promossa la statistica. Ad esporre questa credette necessario di esaminare accuratamente la reciproca influenza de' due elementi dell'umanità. La corrispondenza tra il corpo umano e le cose esteriori è fuor d'ogni contestazione; ma non è più così quando si tratti delle facoltà morali. Pone per prima la questione: Se le azioni dell'uomo soggiacciano a leggi. Sciogliere *a priori* non si può; conviene aver ricorso alla sperienza. Non si studii l'uomo individuo; ma il genere umano. Quanto è individuale è meramente accidentale: e noi dobbiamo considerare quanto è generale, epperciò essenziale. Nelle masse, cioè nelle nazioni, dobbiamo osservare qual sia la proporzione tra il numero degli individui ed il numero di certe azioni: si ha così la sperienza o generalità di fatti testè mentovata. Dovendo noi studiare il corpo sociale, e non gl'individui, dobbiamo conoscere l'organizzazione di ciascun popolo. Ma i popoli soggiacciono a variazioni: dunque conviene pure considerarli nelle varie loro condizioni. L'Autore pre-

viene due obbiezioni. La prima si è che il ridurre a tavole statistiche le tendenze ad azioni umane puzza di materialismo. L'altra che si usurpano i diritti della metafisica e della filosofia morale per allargare i confini della geometria. Alle quali obbiezioni risponde: Che lo studiare le leggi le quali governano l'uomo è troppo lungi dal confonderlo cogli esseri privi d'intelligenza e di libero arbitrio. Vi ha un ordine universale: considerare quest'ordine nell'essere intelligente e libero non è negargli l'intelligenza e la libertà. Si riserba di rispondere alla seconda obbiezione più sotto. Ma l'uomo presenta nella serie degl'individui notevoli differenze. Conviene adunque pigliare per tipo la condizione media, che si potrà ben chiamare *uomo medio*. Ora a determinare l'uomo medio si ragguarda a' varj elementi relativi all'umanità. Non tutti gli elementi sono capevoli della stessa determinazione. Gli uni sono determinati da numeri; tali sono molte qualità fisiche, come il peso e la statura; altri hanno misure non materiali, come l'età media: in altri si usano misure di convenzione, come le ricchezze; per altri si adducono gli effetti, come per la vigoría. Incominciando da' maritaggi, si cerca quanta sia la fecondità. Vi ha due spezie di fecondità, secondochè si riferisce alla popolazione od al numero annuale de' matrimonj. La prima dicasi *fecondità della popolazione*, la seconda *fecondità de' matrimonj*. Nella fecondità de' matrimonj non si contemplano che le nascite legittime. Le cagioni che influiscono sulle nascite dividonsi in naturali e perturbatrici. Alle prime appartengono il sesso, l'età, il clima, gli anni, le stagioni, le ore del giorno; alle seconde la professione, l'alimento, i costumi, le instituzioni civili e religiose. L'osservazione dimostrò che nascono più maschi che femmine. Nelle città il numero delle femmine è maggiore che de' maschi; così pure nelle città minore è il numero delle nascite che ne' contadi. Il numero delle nascite legittime ne' maschi è superiore a quello delle

illegittime. Se l'età del padre sia maggiore di quella della madre, maggiore è il numero de' maschi. La fecondità de' matrimonj, avuto rispetto all'età de' due genitori, è tanto minore, quanto maggiore è la loro età. Il colmo dell'abilità procreatrice ne' maschi è fra i ventisei anni e i trentasei. Nelle femmine non si ha sin qui un sufficiente numero di osservazioni per determinare il fine del periodo in cui l'abilità a concepire sia al sommo. Si è solo avvertito che da' dodici a' ventisette anni la fecondità va crescendo. I luoghi malvagi diminuiscono le nascite. Sadler osservò che nelle contrade in cui vi sono molti matrimonj vi ha minor fecondità e maggior mortalità. Computato un lungo intervallo di tempo, il numero delle nascite non varia gran fatto; ma in minore spazio si vedono differenze. Le carestie e le epidemie sono le precipue cagioni che diminuiscono tanto il numero de' matrimonj quanto la fecondità. Il massimo nel numero delle nascite è verso il febbrajo, e il minimo verso il luglio. Il che è più costante ne' villaggi che nelle città. Il massimo anticipa ne' climi caldi, e ritarda ne' freddi. Le nascite sono più numerose di notte che di giorno. La proporzione è del cinque al quattro. Venendo alle cagioni perturbatrici, le arti possono appena venire considerate per sè stesse; chè la loro influenza è associata ad altre, e spezialmente all'esercizio della persona ed all'alimento. Si può intanto notare che la fecondità trovasi maggiore ne' matrimonj. La scostumatezza è una possentissima cagione che perturba la fecondità. Le prostituite sono poco o nulla abili a procreare. L'abuso de' dritti conjugali diminuisce il numero delle concezioni. Si è dippiù veduto che i frutti sono deboli, cosicchè sia minore la probabilità di prolungare la vita. La guerra diminuisce la popolazione, e la pace l'aumenta. Gli anni di abbondanza similmente l'aumentano. Riguardo a' nati morti, la mortalità è maggiore nell'inverno e nel principio della primavera che nel-

l'estate; maggiore negl'illegittimi che ne' legittimi. La mortalità è temperata da più cagioni; le quali dividonsi in naturali e perturbatrici. Alle prime riferisconsi la località, il sesso, l'età, gli anni, le stagioni, le ore del giorno; alle seconde le professioni, gli agi o disagi del vivere, i costumi, il culto civile, le instituzioni politiche e religiose. La mortalità va crescendo in ragione dell'approssimarsi alla linea equinoziale: è maggiore nelle città che ne' villaggi: è in ragione della fecondità di popolazione, non della fecondità de' maritaggi. Prevale la mortalità ne' bambini maschi; verso i due anni è pari ne' due sessi. Da tal punto ai diciott'anni va crescendo: è massima nelle donne tra i quattordici e i diciotto; ne' maschi tra i ventuno e i ventisei: è pari tra i ventisei e i trenta. Scema nelle femmine dopo la cessazione de' menstrui. Dopo quel tempo si pareggia nuovamente in amendue i sessi. È massima nelle donne durante la fecondità, spezialmente nelle campagne. La probabilità della vita è al colmo verso il quinto anno. D'allora in sino alla pubertà vi ha un'interruzione sensibile. In questa età si ha un altro criterio di viabilità. Essa è maggiore nelle donne, specialmente se contadine. La viabilità diminuisce notevolmente da' sessanta ai sessantacinque anni. La vita naturale sembra essere il secolo. Le carestie e le guerre aumentano il numero delle morti. In seguito a' forti calori mostransi le epidemie, e fanno maggiore strage. La mortalità è più considerevole nelle contrade manifatturiere che nelle agricole. Que' popoli sono più longevi che hanno sufficienza di beni; sono framezzo all'opulenza e alla povertà. Il massimo della mortalità ne' soldati è in giugno, luglio, agosto; minore ne' tre mesi sussecutivi. Nel calcolare la mortalità delle diverse professioni, conviene avere speziale riguardo all'influenze esterne. Nuocono le emanazioni minerali e vegetali, il polverio di vario genere, il vivere in luoghi chiusi, l'aria calda e secca: sono utili le emanazioni animali, i vapori acquosi, il vivere al-

l'aria libera. Si esamini la postura e i movimenti della persona. Nuocono la postura curva e que' movimenti del braccio per cui ne seguano scotimenti del torace: giovano l'esercizio muscolare ed il vocale. La mortalità è massima ne' medici, menoma ne' sacerdoti. Gli esercizj della mente apportano maggior nocumento che non quelli della persona; se concorrano i due generi di esercizj, il male è maggiore d'assai. Le passioni violenti raccorciano la vita: accrescono specialmente la mortalità nelle epidemie. Terribile è la mortalità negli ospizj de' trovatelli; la quale debbesi dedurre dall'esser dessi privi delle materne sollecitudini. Gouroff condanna detti ospizj, perchè li reputa cagione per cui si aumentò il numero delle nascite illegittime: soggiunge che prevengono appena gl'infanticidj, e che per altra parte i danni i quali succedono per la massima mortalità sorpassano il bene che potrebbe derivarne per l'impedire qualche infanticidio. Negli ospizj di mendicità notevole è il numero delle morti annuali, il che dipende specialmente dal ricoverarsi di preferenza i vegliardi. La mortalità è considerevole ne' carcerati; fatto confronto delle varie carceri, la mortalità è in ragione della cattiva amministrazione e dell'insalubrità de' luoghi. Se si ragguardi alle varie condizioni in cui possano trovarsi i carcerati, la mortalità è maggiore negli accusati, che ne' già condannati. Quetelet stabilisce due principj sullo sviluppamento della popolazione dedotti da proprie osservazioni: 1.° la popolazione tende a crescere secondo una progressione geometrica; 2.° la resistenza, ossia la somma degli ostacoli, è come il quadrato della celerità con cui tende a crescere la popolazione. Dalla statura e dal peso d'un uomo si può forse determinarne l'età? Questo punto fu investigato da De-La-Hire. Quetelet volle di più didurne la vigoría. Buffon fu il primo che proponesse i successivi gradi del crescere dalla nascita insino alla maturità: ma non considerò il crescere relativo alla statura. Chaussier attese a sif-

fatta indagine. Ne risulta che verso i sedici e diciassette anni le fanciulle hanno relativamente eguale statura che i maschi verso i diciotto e diciannove anni. Virey deduce la minore statura del bel sesso dal pervenire più presto alla pubertà, e dal meno di vitale energia. Quetelet riflette che sino alla pubertà le femmine mostrano un minore incremento annuo nella statura. Il compimento del crescere non è eguale in tutte le contrade. Villermé avvertì che dove vi ha più agi il crescere è maggiore, e finisce più presto. Quetelet osserva che il limite non si può fissare nè a' diciannove anni e nemmanco sempre a' venticinque. Le pianure basse, i cibi umidi, certe malattie, particolarmente le febbri, promuovono l'alta statura. Chaussier trovò che il feto cresce in lunghezza durante un mese quanto cresciuto da sei a sedici anni entro un anno. Il decremento è assai sensibile verso i cinquant'anni. Alla nascita non ci è gran divario nella lunghezza od altezza; ma ve ne ha nel peso. I maschi pesano di più. Il peso diminuisce alcunchè immediatamente dopo la nascita. Sino ai dodici anni il peso è eguale ne' due sessi. Il calare del peso ne' maschi è verso i quarant'anni, e nelle donne verso i cinquantacinque. Nel maschio il decremento è molto sensibile verso i sessant'anni; ancor più notevole agli ottanta: nella femmina il peso è quasi stazionario da' diciannove anni al punto in cui cessa la facoltà procreativa. Quando si è pervenuto al colmo dell'incremento, il peso è venticinque volte maggiore che alla nascita; il che è comune a' due sessi. La determinazione della forza è il terzo elemento che debbesi considerare. Regnier osservò che il maschio è in tutta la sua vigoria da' venticinque a' trent'anni: la conserva sino a' cinquanta; poi la va a grado a grado perdendo. Egli inventò un dinamometro, il quale consiste in due atti: il primo si è il produrre su d'un corpo serrato fra le mani un effetto pari a cinquanta chilogrammi; l'altro si è l'alzare un peso di tredici

miriagrammi. Quetelet riflette che la grandezza della mano e la lunghezza delle dita apportano grandi differenze. Regnier confrontò la forza delle due mani: la forza della destra negli assai era più notevole, quasi pari alla forza complessiva delle due mani. Peron propose a dinamometro la forza de' reni, cioè de' lombi. Ne' due metodi dinamometrici il primo sforzo è maggiore del secondo; il secondo maggiore del terzo, e così successivamente. Il maschio è più vigoroso della femmina. La differenza è minore prima del compito crescimento: a questo punto è assai maggiore. Nel primo caso si ha la ragione 3: 2; nel secondo 9: 5. La respirazione e la circolazione somministrano due criterj. Kepler fu il primo a determinare il numero de' battiti del cuore e delle arterie in un dato tempo. Paolo Dubois ebbe nel feto da cenquaranta a cencinquanta pulsazioni. Essendosi fatte molte osservazioni ne' fanciulli, si ebbero varj risultamenti: nella metà il polso era come negli adulti; nell' altra metà più frequente. Ogni minuto si hanno venti respirazioni. Ogni quinta è più grande e più profonda. La ragione delle pulsazioni alle inspirazioni è 4: 1. Il sonno diminuisce e le une e le altre; più le seconde che le prime. Minore è il numero delle pulsazioni nell'inverno che nella state; il cangiamento di temperatura in una stessa stagione non apportò differenza. La celerità e l' agilità non vogliono esser pretermesse. Un uomo a piedi può percorrere sei chilometri nello spazio di un'ora, e durarvi per lunghezza di cammino. Il passo è calcolato otto decimetri; il peso medio, comprese le vestimenta, è settanta chilogrammi. Uno che viaggi adunque trasporta ciascun giorno settanta chilogrammi per cinquantuno chilometri. Quetelet e Ballage ragguardarono al saltare. Il salto si faceva senzo slancio, a piedi giunti, su d'un suolo piano ed orizzontale. Fecero i loro sperimenti in dediti a' giuochi ginnastici. Consideravano l'altezza e la larghezza. In un giovane di quindici anni ebbero l' altezza di

metri 1, 97, e la larghezza 0, 80. In uno di trent'anni l'altezza di 1, 78, e la larghezza di 0, 88.

Quetelet, dopo avere considerato lo sviluppamento delle qualità fisiche dell'uomo, fa passaggio ad esaminare le qualità morali ed intellettuali. Osserva innanzi tratto che alcune di dette qualità si possono determinare come le fisiche, cioè dagli effetti fisici cui producono. Così di due operaj si dirà che la loro attività è in ragione del loro rispettivo lavoro materiale: ma non si potrebbe più dire con accuratezza lo stesso del coraggio e dell'ingegno. Non si possono più esprimere con numeri. Se non che l'Autore crede che il metodo matematico per sè torni opportunissimo, e la difficoltà di aver risultamenti esatti dipenda dal non potere aver tutti i dati. Egli tuttavia propone l'*uomo morale medio*, come propose l'uomo fisico medio: il che non fa solo degli uomini considerati independentemente dalla nazione cui appartengono, ma eziandio sotto questo rispetto: ossia considera l'uomo morale medio generale, e l'uomo morale medio cittadino. Tre sono le facoltà che dobbiamo esaminare: la memoria, l'immaginazione, il ragionamento. Vogliono essere valutate da' loro effetti. Si mettano a confronto le nazioni; si notino quante opere siano pubblicate in una nazione; poi qual sia l'età degli scrittori; infine qual sia il genere delle opere. E così facciasi delle varie nazioni. Limitandoci alla drammatica e a due nazioni, Francia ed Inghilterra, risulta che presso amendue l'ingegno drammatico si sviluppa dopo ventun anno; è forte tra i venticinque e i trenta; continua a crescere sino a' cinquanta e cinquantacinque; poi diminuisce. In Inghilterra è alcunchè più pronto che in Francia. Converrà pure esaminare la relazione che esiste fra gli studj e le passioni cui destano. Gioverebbe conoscere il tempo che addimandarono le varie scritture. Lo sviluppamento delle facoltà intellettuali è messo in più chiara luce dalla conoscenza delle alienazioni mentali: e veramente queste malattie sono in ragione dello svilup-

pamento dell' intelligenza. Esquirol fa due classi di alienati: la follía e l'idiotismo. La follía è un sopraeccitamento del cervello, prodotto dalla società e dalle influenze intellettuali e morali: l'idiotismo è da impedito sviluppo del cervello, epperciò della manifestazione dell' intelligenza; dipende da influenze materiali, spezialmente dal suolo. L' idiotismo predomina nelle montagne, ne' paesi agricoli. Le alienazioni mentali sono più frequenti nella state; guariscono più facilmente nella state e nell' autunno. Le acute guariscono più facilmente che le croniche. L' infanzia è più soggetta all' imbecillità, la gioventù alla manía, l' età consistente alla melanconía, e la vecchiaja alla demenza: più i celibi che gli ammogliati. Il numero delle donne alienate è d' un terzo sopra quello de' maschi. Sono più soggette alla melanconía: cadono inferme più tardi, cioè da' quaranta a' quarantanove anni; mentre i maschi vi cadono da' trenta a' trentanove; più spesso in luglio. Nelle qualità morali si debbono mettere a confronto le virtuose e le viziose. Le casse di risparmio somministrano una pruova di previdenza; il numero degli ubbriachi quella d' imprevidenza. Nell' Inghilterra grande è il numero degli ubbriachi. I maschi stanno alle donne come 3 : 2. Il numero de' primi va successivamente crescendo dal principio sino al termine dell' anno. Il numero delle donne è maggiore nella state e nel principio dell' autunno. L' attività delle nazioni si può determinare dalle rendite, dalle contribuzioni, dalle importazioni ed esportazioni, dal prezzo delle terre, da quanto si paga la mano d' opera, particolarmente poi dalla popolazione. Il numero de' suicidj è maggiore in estate che nelle altre stagioni; maggiore nelle città che ne' contadi come 14 : 4; maggiore ne' maschi che nelle femmine come 5 : 1; maggiore tra i dieci e i trent' anni; menomo tra i trenta e quaranta; maggiore dalle sei ore alle dodici del mattino, e dalle quattro alle sei pomeridiane.

Dei maschi maggiore il numero nel mese di aprile, e quello delle femmine in agosto: i maschi celibi e le donne maritate: i primi tra i trentacinque e i quarantacinque anni; le seconde tra i venticinque e i trentacinque. La tendenza al crime è la probabilità del delinquere sotto simili circostanze. I crimi vogliono essere divisi in due classi: crimi contro le persone; crimi contro le proprietà: sogliono essere in ragione inversa tra loro. Maggiore è il numero de' delitti contro le persone fra coloro in cui l'intelletto è più sviluppato. Le stagioni esercitano la stessa influenza sulla tendenza al delinquere che sulle alienazioni mentali. In estate si ha il massimo de' crimi contro le persone, ed il minimo de' crimi contro le proprietà. La donna è meno proclive al delinquere, perchè minori in lei sono le condizioni che essenzialmente vi concorrono: il volere, l'occasione, la facilità di agire. La donna è vergognosa; è in uno stato di dependenza, ed ha abitudini contrarie al peccare; infine è debole. Conviene però eccettuare un crime, ed è l'infanticidio. Ha più occasioni; vi è spinta dall'onta, e sovente dalla miseria. La violazione de' diritti conjugali e la gelosia producono più uccisioni di uomini per le donne che di donne per gli uomini. Il massimo della tendenza al delitto nel maschio è verso i venticinque anni; i primi crimi sono contro il pudore: vi sottentrano il furto, l'assassinio, la ribellione, il veneficio, il falsario. Il massimo della tendenza al delitto nella donna è verso i trent'anni. Il numero delle femmine a quello degli uomini è come 1: 4. La donna è più inclinata a' crimi contro le persone. Dove avvi mescolanza di razze e nazioni, là vi ha più delitti. Le professioni liberali dispongono a' crimi contro le persone; i mestieri a' crimi contro le proprietà. L'istruzione fu mal giudicata cagione predisponente al delitto; ma non si confonda il saper leggere e scrivere coll'istruzione morale. Una cagione di molta efficacia si è l'abuso dell'acquarzente. Le facoltà del-

l'uomo od hanno relazione all'ingegno, o no: le prime soggiacciono a variazioni; le seconde sono stazionarie. Noi possiamo determinare lo stato degl' ingegni dallo stato delle scienze. A tal proposito Cousin disse: Datemi tutti gli uomini grandi conosciuti; ed io vi farò la storia conosciuta del genere umano. L'uomo medio politico si ricava dalle idee comuni e da' bisogni comuni di ciascuna nazione. È impossibile che i più vogliano ciò che è ingiusto e nocivo; ma qualora si volesse ammettere questo, converrebbe pur soddisfare in qualche maniera al desiderio de' più. Le rivoluzioni non sono che reazioni esercitate dal popolo o da una parte del popolo per abusi o veri o supposti. La civiltà tende a diminuire la frequenza delle rivoluzioni; anzi pur delle guerre. Quetelet termina la sua opera con confessare che siffatti lavori non sono che approssimativi. Avverte che nelle statistiche non debbonsi mettere su d'una medesima linea quelle cose che hanno bensì un' analogia, ma possono contenere alcuni elementi affatto diversi; che debbonsi non solo contar tutte le cagioni che concorsero a produrre un dato effetto, ma eziandio valutare l'efficacia di ciascuna.

II.

Avvi per fermo una gran corrispondenza tra l'uomo fisico e l'uomo morale. Solennissimi ingegni attesero a rappresentarlo con vivi colori: tiene primo seggio fra loro Ippocrate. Nello scorso secolo Montesquieu trattò questo argomento nel suo *Spirito delle leggi*. Il nome di lui fu portato a cielo; ma Filangeri sorse a rivendicare i diritti del padre della medicina. Recentemente Cabanis entrò pur desso nell'arringo; ma non si contenne ne' debiti limiti; diè troppo, anzi tutto, al fisico. L'idea dunque non è nuova; e tuttavia non possiamo

essere dell' avviso di quelli i quali vorrebbero che non si dovessero dire che cose novissime. Cotestoro affè che mi fanno ridere. Debbonsi forse dir novità a detrimento della verità? Forsechè le cose già note a molti non debbono insegnarsi a coloro che ancor non le sanno? Newton dovette pur egli incominciare dallo studiar l' abbiccì. Noi dunque commendiamo Quetelet che siasi accinto ad un argomento già per parecchi trattato, ma tale che per la sua vastità lasciò e lascierà sempre qualche cosa da dilucidare. Ma seguiamlo nelle sue ricerche, ed esponiamo liberamente i nostri pensamenti. Il lettore bilancerà i nostri e quelli dello scrittore che togliamo a comentare. Il titolo di *Fisica sociale* non è dicevole. Invale l' uso di dare il nome di fisica alla scienza che contempla i corpi in generale; vo' dire senza aver rispetto all' essere organici od inorganici, viventi o morti. Qui sotto la denominazione di fisica comprendonsi la fisica propriamente detta, e la chimica; chè tale è il senso il quale viene per molti seguito. Quando poi si volesse discendere alla divisione della scienza della natura, o fisica, nelle due parti in cui si divide, diremmo che la fisica descrive le proprietà de' corpi, quali a noi si presentano, e l' attrazione delle masse; mentre la chimica esamina la natura intima e l' attrazione de' varj elementi, conosciuta sotto il nome di affinità. Egli è dunque manifesto che la scienza che considera la corrispondenza tra l' uomo fisico e l' uomo morale non può appellarsi fisica umana. Si potrebbe dar questo titolo alla contemplazione delle proprietà fisiche, o, s' anco vuolsi, chimiche del corpo umano. Dirò tuttavia che invalse pur l' uso di chiamare uomo fisico l' uomo considerato independentemente dall' anima: dunque si potrebbe assentire che si chiamasse fisica; ma in tal caso converrebbe aggiungere qualche parola che indicasse essere intendimento di ragionare dell' uomo come essere di proprio genere: dovrebbesi dire *fisica umana sociale*. Se non che il vocabolo di *sociale*, se non è

inesatto, è al certo assai ambiguo. A prima giunta c' parrebbe che si ragguardasse alla società umana; mentre all'opposto si tratta solo della società tra l'anima ed il corpo. Se la scienza non fosse diggià troppo abbondevole di voci, io proporrei il titolo di *Somatopsicologia*, o quello di *Fisicopsicologia*. Abbiamo il vocabolo di *Antropologia*, che calzerebbe assai bene, se i medici non l'avessero adottato a denominare lo studio dell'uomo in quanto vive, senza aver punto riguardo alle facoltà sue proprie, che sono l'intelligenza e la libera volontà. Se vi aggiungessimo l'epiteto di *morale*, il tutto andrebbe a capello. Con tutto accorgimento Quetelet fondò la statistica sulla conoscenza dell'uomo fisico-morale; perocchè altrimenti si ridurrebbe ad un puro e pretto empirismo destituto d'ogni utilità. Nell'esaminare la corrispondenza tra l'uomo fisico e l'uomo morale, non dobbiamo limitarci, come pur nota l'Autore, a considerare l'uomo, ma dobbiamo di più esaminare la relazione che esiste tra l'uomo ed il mondo esteriore. Questo esercita una grande influenza sul corpo e sull'anima: e poi lo stato del corpo si riverbera sullo stato dell'anima, e viceversa. Un clima temperato importa una squisita sensibilità ed agilità. Sin qui noi abbiamo l'influenza del calore sul corpo. Una regione amena o per postura naturale, o per industria dell'uomo rallegra la vista. Sin qui noi abbiamo l'influenza della luce e degli oggetti che rischiara sull'anima, inquantochè si ha una funzione sensoria, per cui l'anima attinge materiali d'idee e pensieri. Ma il corpo dotato di opportuna sensitività ed agilità comunica il suo stato all'anima; ma la letizia che si ha dal contemplare l'amena regione comunica il diletto e dà energia al corpo. Quetelet mette in dubbio l'influenza delle cose esteriori sulle facoltà morali. Non ne veggo il perchè, essendo affatto palese. Non è vero che, secondo il vario stato del corpo, noi siamo più o meno pronti nel concepire idee? Non basta un cielo nubilo per tarpar

l'ali alla nostra fantasia? Dunque avrebbe dovuto limitarsi all'intelligenza ed al libero arbitrio. Vo' dire che in qualunque clima e sotto l'influenza di altri agenti esteriori l'uomo non perde mai l'intelligenza nè la libertà. Presuppongo che non ne avvenga malattia; perocchè in tal caso non si avrebbe più imputabilità. Supponiamo che per eccesso di freddo altri cada in delirio: in tal caso si perde l'uso della ragione. Ma salvo infermità di corpo, non vi ha clima che distrugga la personalità, cioè che tolga l'intelligenza ed il libero arbitrio. Ma, giova ripeterlo, il mondo esteriore può favorire o contrastare l'ingegno, può eccitare o temperare le passioni, lasciando però la ragione ed il libero arbitrio. Abbiam presente che altro è essere allettato, ed altro essere invincibilmente sospinto. L'aver trascurato questa distinzione fece cadere non pochi in gravissimi abbagli. La questione che mette avanti Quetelet, se le azioni dell'uomo soggiacciano a leggi, è di tutto rilievo; ma non intendo come mai pretenda che non si possa sciogliere *a priori*. Prima di tutto, mi pare che la questione dovrebbe essere circoscritta: altrimenti, tal quale è vuolsi anzi riguardare come assioma che come punto a risolversi. Regna un ordine universale; questo principio emana direttamente dall'idea di Dio. E chi potrebbe dubitare che l'Ente supremo, infinita potenza, infinita sapienza, infinito amore, possa non voler l'ordine, l'armonia? Se pertanto ovunque regna l'ordine, e come no nelle azioni dell'uomo, dell'ente che è fatto ad immagine e somiglianza di Dio? Dunque la questione si dovrebbe mutare così: se le azioni dell'uomo soggiacciano a leggi definibili per la nostra intelligenza. Non si metta in dubbio la loro esistenza; ma si cerchi quali esse sieno. Per avere cognizione dell'uomo non è affatto necessario di studiare il genere umano: ciascuno ha in sè i principj fondamentali della scienza dell'umanità; ciascuno ha la ragione, ciascuno la volontà; ciascuno ha i mezzi di esercitare, ravvalorare, perfezionare la prima e di

governare la seconda. Non vi ha dubbio che giova assaissimo conoscere l'uomo in tutte le possibili condizioni, circostanze, relazioni; ma questo non fa che confermar meglio quanto ciascuno ha già sentito da sè, provato in sè. Quanti sono quelli che passano la loro vita in una limitata contrada, senza aver mezzi di erudirsi nelle umane discipline: e nullameno danno pruove di singolar prudenza! Non tutto ciò che è individuale è meramente accidentale. Quello che è insito all'umanità è essenziale e non accidentale. L'eventualità è sol relativa a' modi. Ciascuno sente in sè il bisogno di giovare a' suoi simili; ciascuno può argomentare che questa tendenza è naturalmente comune a tutti gli uomini: e così pur dicasi delle altre tendenze. Ma che? Le passioni ribellansi alla ragione, perturbano lo stato della natura: di qui ne segue che alcuni sembrano privi di quella tendeuza: ma se noi gli esaminiamo nello stato di tranquillità, vediamo che l'hanno. Direi che la scienza pura dell'uomo si può avere dall'individuo; ma che alla sua applicazione fa di mestieri considerare le masse, le nazioni. L'argomento: « Vi sono cento individui violatori delle leggi, di cui sessanta sono assassini, e quaranta fraudolenti », non è sufficiente ad inferirne un principio generale. Quello che privo di beni di fortuna fa l'assassino, se mai venga a sfuggire il patibolo, e a cumular qualche danaro, diventa fraudolento ne' suoi contratti. Assai spesso un medesimo individuo, secondochè si trova in varie circostanze, commette varj delitti. Lo scellerato in generale è parato a commettere qualunque delitto, solchè ne abbia l'occasione. La sperienza a prima giunta sembra dimostrare il contrario, perchè per lo più gli uomini peccano in una data parte. Ma se ben si guardi, ciò dipende da due cagioni eventuali: ciascuno ha più facili i mezzi di peccare in una parte anzichè in altre; ciascuno da quella parte in che pecca spera più speciale utilità. Se ne potrebbe aggiungere una terza, che è l'abito. Non mi sfugge che questo mio

principio cozza colla dottrina de' craniologi: ma io mi appello alla sperienza. Non sono rari i casi di giovani in pria giucatori, poi ladri, poi assassini, poi omicidi, poi suicidi. Talchè io sono d'avviso che la differenza dei delitti dipenda anzi dalle circostanze od esterne condizioni, che dalla varia configurazione del cervello od anche organizzazione nel resto del corpo. Ma poniamo per un momento che fosse salda la dottrina di Gall, io direi che sarebbe inutile la statistica su questo punto. Quello che può conferire ad aumentare il numero dei delitti si è la corruzione de' costumi: la varia organizzazione vi ha poca parte. Non si parla de' Governi essenzialmente viziosi, quali sono la tirannide, l'oligarchia, l'anarchia; perchè non sono veri Governi, ma piuttosto malattie di Governi, e tali malattie che non possono lungamente durare senza l'intera dissoluzione dello stato attuale. Ne' veri Governi, quali sono la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, il governo misto de' mentovati, v'ha leggi, e queste fondate sul giusto. Dunque sinchè l'organizzazione è tale e non viziosa, non si può dire che diano occasione a' delitti. Mi si potrebbe opporre che la corruttela de' costumi è una conseguenza della forma del Governo: ed io rispondo che in tutti i Governi possono i costumi esser buoni, e in tutti possono farsi cattivi: non già perchè la forma del Governo sia per sè viziosa, ma perchè le leggi umane non possono impedire ogni corruttela. E qui conviene confessare che la Religione è la base ed il fondamento de' Governi. Il che, oltrechè è conforme al raziocinio, è confermato dalla storia. Chi è religioso, ubbidisce alle leggi umane, perchè è volere di Dio. Quindi le osserva tanto al cospetto della gente, quanto allorquando non ha chi lo sopravegli. Il Governo può solo (e solo in parte) prevenire gli atti esteriori: non vede i cuori, in cui ponno covare i ma' germi. I popoli soggiacciono a variazioni; le quali sono di due maniere. Le une conciliansi col bene; altre tendono alla ro-

vina. Le prime appena si possono chiamare variazioni: sono anzi progressi. Le diverse condizioni de' tempi possono, è vero, comandare alcune modificazioni che non appartengono ad un vero progresso; ma fie sempre un'applicazione degli stessi principj a varie contingenze. Sul che è da notare quello che dice il Segretario Fiorentino, essere rarissimi i casi in cui si debba deviare da' principj; il più delle volte, anzi quasi sempre, doversi riformare le rilassatezze. Vittoriosa è la confutazione delle due obbiezioni che previene l'Autore del trarre la statistica morale al materialismo, e dell'usurpar dessa i dritti della metafisica e della filosofia morale. Non posso adattarmi ad ammettere l'uomo medio nel senso in che il prende Quetelet. L'uomo tipo al mio avviso è l'uomo considerato nelle sue facoltà e tendenze naturali: i vizj non debbono aver parte nell'uomo tipo. Nè confondansi i vizj colle facoltà o colle tendenze; perchè non vi ha facoltà nè tendenza per sè viziosa: il vizio è posto nell'abuso. Nè tuttavia pretendo che si debba prendere per uomo tipo l'uomo perfetto: voglio che si prenda l'uomo avente i mezzi di perfezionarsi. Vi ha chi accusa la filosofia di pretendere troppo dall'uomo: vi ha chi appone siffatta taccia alla Religione: ma e' mentiscono. Certo dobbiamo farci una qualche violenza per seguire l'onesto: se non vi fosse punto di violenza, non potrebbe esser luogo a merito: ma la violenza che dobbiamo farci è tale che non supera le nostre forze. Basterebbe osservare che molti sono virtuosi. Non entrerò ne' minuti ragguagli che propone Quetelet per estendere le tavole statistiche. Mi fermerò solamente su que' punti che mi pajono addomandare una qualche modificazione. Non vi ha una costante corrispondenza tra la condizione del sesso de' nati e l'età de' genitori. La procreazione è coperta d'un velo misterioso. Quante ipotesi furono proposte! Eppure sin qui non se ne ha una pienamente dimostrata. Tutte le teorie della generazione si pos-

sono ridurre a tre classi: in quelle della prima classe si stabilisce che il padre somministra i rudimenti del procreando, e la femmina dà solamente gli accessorj, come il domicilio e il nutrimento. In quelle della seconda classe si pone che la femmina contenga il rudimento, che l' umore prolifico del maschio il fecondi, ossia gl' imparta tal modo di vivere per cui incominci una vita sua propria: che la femmina appresti al rudimento fecondato il domicilio e il nutrimento per un dato tempo, per nove mesi nell' umana specie: ed allora il frutto si separi affatto dalla madre per vivere una vita independente. Dico *independente;* perchè sebbene l' allattamento sia ancora un ufficio materno, tuttavia può altra femmina, od anche l' arte, sopperirvi. Finalmente le dottrine della terza classe ammettono che i due genitori somministrino materiali alla composizione del frutto. Noi siamo propensi agli ultimi insegnamenti; perchè si vede che la prole ritiene alcunchè de' due genitori: talvolta più del padre, altra fiata più della madre. I due genitori sieno robusti, la prole è gagliarda; l' uno de' due sia robusto, l' altro no; la prole mostra un chè di mezzo. Dicasi lo stesso delle malattie ereditarie. Stando al primo principio che reca in mezzo Quetelet, dico non essere costante che il numero de' maschi sia in ragione che l' età del padre sorpassa quella della madre. Gli antichi ammettevano due semi, il maschile ed il femmineo: credevano che insieme si congiungessero a formare un nuovo vivente; che amendue non vi conferissero nella stessa proporzione; che il preponderante impartisse il sesso. Adattando quella dottrina alle moderne, le quali stabiliscono che la femmina somministra materiali (però non seme, che è esclusivo al maschio) alla composizione dell' embrione, diremo che quando prevalgono i materiali dell' umor prolifico, ne è generato un maschio, che se al contrario prevalgono i materiali della femmina, ne vien procreata una femmina. Questa è una semplice congettura, non

confermata da sufficiente numero di fatti. Se Quetelet si fosse limitato a dire che la prevalenza del maschio si può plausibilmente argomentare dalla vigoria, avrebbe proposto quanto è conforme al raziocinio. Ma egli non parla sin qui che di età, e vuole che quando l'età del maschio supera quello della femmina, il numero de' maschi superi quello delle femmine. Qui vi sono più cose da notare. Primieramente la vigoria non è in ragione dell'età senza determinarne i limiti. Nella facoltà procreatrice vi ha una parabola; al cui colmo quando si è pervenuto va scemando. In secondo luogo, la vigoria ne' due sessi vuolsi considerare relativamente e non assolutamente. Una donna può essere robusta, ma non avrà mai quella robustezza che può avere il nostro sesso. In terzo luogo, la gagliardia non vuol essere desunta dalla forza muscolare, almeno non semplicemente da essa; ma specialmente da quell'armonia di tutte le parti, per cui si resista più validamente alle morbose cagioni. Dunque Quetelet avrebbe dovuto stabilire i limiti all'età in cui il maschio suol prevalere sulla femmina, e non trascurare l'esame di quelle condizioni che possono apportarvi modificazioni. Con tutto questo non si potrebbero stabilire principj costanti. Non so come sia avvenuto che il popolo ammetta un principio affatto diverso, dicendo che il padre influisce sulle femmine e la madre su' maschi. È vero che si suole intendere delle fattezze; ma si potrebbe pure estendere alla differenza del sesso. Abbiamo osservato esservi un periodo procreativo. Sebbene in tutta la sua durata vi sia attitudine alla generazione, vi ha tuttavia una qualche differenza di grado: abbiamo detto che oltre l'apice della parabola la facoltà procreativa va diminuendo. Non si può dire lo stesso della prima parte della parabola. Vo' dire che la forza non va successivamente crescendo. Questo almeno occorre nell'uomo modificato dall'incivilimento. In sul principio la facoltà procreativa è al massimo suo

grado; poi si riduce ad un grado permanente, ma però minore del primo. Ma qui conviene far differenza tra il numero de' generati e la loro condizione. La maggior parte de' maschi sono più abili a generare, ossia generano più figliuoli in pari intervallo prima di ventisei anni, che dopo; ma la gagliardia della prole è maggiore dappoichè il corpo oltrepassò il colmo dell'incremento in istatura e acquista vigore. I luoghi malvagi sono una possente cagione morbosa, la quale dee diminuire, come le altre funzioni, quella per cui si perpetua la specie. L'osservazione di Sadler mi parrebbe doversi spiegare così: dove vi sono molti matrimonj, per lo più si fanno prematuri: quindi i generati sono deboli. Quanto alla minor fecondità, si può dedurre da che il corpo della donna, dovendo ancora crescere, non possa dirigere l'energia vitale all'apparato genitale. Fors'anche si potrebbe attribuire qualche parte all'abuso de' diritti conjugali; il quale esercita una poderosa influenza e sulla fecondità, e sullo stato de' generati. Il vocabolo di *epidemia* fu preso in un significato affatto improprio. Si suol chiamare epidemiche le malattie che assalgono ad un tempo molti individui e sono di tutto pericolo. La prima condizione è vera; non tale la seconda. Vi ha malattie largamente dominanti le quali sono di poca entità. Tali sono, ad esempio, i reumi e i catarri. Non pretendo che queste due malattie sieno sempre leggieri; osservo solamente che possono essere in gran parte leggieri, e tuttavia estendersi per ampio tratto. Sovente pure confondonsi insieme malattie epidemiche e malattie contagiose. Il quale abbaglio è assai più grave. Malattia contagiosa è quella che procede da un fomite elaborato in origine dal vivente nello stato morboso, il quale si appicca ad altri per contatto od immediato o mediato, e riproduce sè stesso. Il contatto è immediato quando il sano tocca chi è attualmente travagliato da malattia contagiosa: se non si tocchi l'infermo, ma tocchinsi cose state da lui tocche, il

contatto appellasi mediato. L'aria non è veicolo a' contagi, almeno a notevole distanza. Al contrario le malattie epidemiche procedono da una cagione generale, diversa da contagio, la quale impressiona ad un tempo più corpi. Così, ad esempio, un repentino passaggio da un'aria umida ad una secca, da un'aria fredda ad una calda produce catarri epidemici. Quetelet adunque avrebbe dovuto circostanziare le malattie dominanti capevoli di diminuire la fecondità. Sol quelle avrebbe potuto mentovare che sono gravi, specialmente se da debolezza. Per determinare l'influenza di dette malattie sulla fecondità, converrebbe considerarle in un dato numero di matrimonj: perocchè il minor numero di matrimonj dee necessariamente diminuire il numero delle nascite. Quanto al minor numero de' matrimonj, egli è affatto naturale che quando gli animi sono costernati dall'esservi molti ammalati e dal pericolo di infermare, non si pensi al matrimonio. L'apparizione e la cessazione de' menstrui sono due punti della vita assai fortunosi: più il secondo che il primo. Quelle che il trapassano senza cadere in gravi malattie possono sperare una felice longevità. Dissi gravi malattie, perchè in tutte le donne veggonsi alcune perturbazioni. Il vocabolo di *viabilità* fu preso da' Francesi, e non ve ne era veruna necessità. Ne' novelli nati si cerca se sianvi le condizioni opportune a conservare la vita. Questa attitudine dicevasi dagli scrittori che valevansi della lingua latina *vitalitas:* e non veggo perchè gl'Italiani non potessero dire *vitalità.* È vero che questa voce viene pure adoperata in altro senso, e spezialmente in quello di forza vitale; ma dal contesto del discorso si può di leggieri comprendere in quale de' due significati si adoperi in ciascun luogo. Ma il vocabolo *viabilità* è troppo contrario alle leggi della lingua dell' Alighieri. Del resto anch'io chino la fronte al comando dell'uso: si può bene ubbidire e manifestare i proprj pensamenti. Apporrò ancora al nostro Autore che viabilità

si è sin qui detto de' novelli nati, e non degli adulti. In questi suolsi dire *probabilità di vita*. L'uomo nello stato d'incivilimento perdette molto di sua naturale vigoria. Non dirò già che l'influenza sia immediata e necessaria; ma il fatto è irrepugnabile. Molte sono le cagioni morali, molte le fisiche, che sono inseparabili dal viver civile. Qui per incivilimento intendo il vivere in città od in villaggi di notevole popolazione; dove frequenti sono le occasioni di ambizioni, d'invidie, di sollecitudini, d'affanni. E veramente anche a' dì nostri, e non lunge da noi, i mandriani mostrano gagliardia della persona, e sono longevi. Sulla durata naturale della vita vi sono varie opinioni; non mancarono di quelli, siccome leggiamo in Haller, che credettero poter l'uomo arrivare a cento quarant'anni o poco più, cosicchè il tempo che si passa dalla vita al compito incremento della statura sarebbe la settima parte. E qui è da avvertire che il numero sette fu a' tempi di Pitagora riguardato da' filosofi e da' medici di speciale influenza. Ma noi, stando a quanto è più frequente, diremo che il secolo è la meta del vivere. Non cerchiamo, qual sarebbe la lunghezza della vita nell'uomo, se vivesse in sulle alpi e in mezzo a continui esercizj: guardiamo alle condizioni in cui trovasi al presente l'umana generazione.

Egli è un fatto che in seguito a forti calori maggiore è il numero degli ammalati, e maggiore la gravezza delle malattie. Due mi pajono le precipue cagioni. La prima si è che i forti calori danno molta impressionabilità, per cui gli agenti debbano produrre un maggior effetto. L'altra si è che gli uomini molestati dal freddo pensano a tutelarsene, mentre al contrario avvezzi a' calori cercano anzi refrigerio che sfuggir l'aria fredda, e sebbene i calori sieno cessati continuano tuttavia a vivere con certo abbandono. Maggiore è la mortalità nelle contrade manifatturiere che nelle agricole; perchè i contadini esercitano la persona e godono della purezza dell'aria, come pure de' bene-

fizj della luce, e dello spettacolo della natura. L'aria calda e secca nuoce meno che la calda ed umida. Il calore umido è la più funesta condizione dell'aria. I vapori acquosi sono perniciosi: e chi ignora i danni che procedono dalle paludi? È vero che sovente vi si associano i miasmi: ma anche quando vi ha la sola umidità, i corpi ne sono offesi. Così pure i mali che nascono dall'abitare le case di recente costrutte, o restaurate, o riscialbate, o solo rimbianchite, dipendono in gran parte dall'umido. Gli esercizj della mente certamente possono nuocere, e sovente nuocono; ma il nocumento è dall'abuso. In fatti un moderato esercizio della mente debb'esser utile per due motivi. Primieramente l'esercizio del comune sensorio, immediato strumento dell'anima, accresce l'energia di esso, e poi viene comunicata a tutto il sistema nervoso. In secondo luogo il piacere che si gode nella ricerca del vero e nella contemplazione del bello dee pur desso accrescere l'energia del comune sensorio e di tutto il sistema nervoso. A pari condizioni è vero che nuocono maggiormente gli esercizj della mente che non quelli della persona; perchè i primi influiscono più particolarmente su tutto il corpo, tolgono il sonno, l'appetito de' cibi, l'energia muscolare. Vi si aggiungono la smodata ambizione e la vita sedentaria. Non posso consentire che il concorso de' due generi di esercizj noccia maggiormente che un solo; perchè avvi un utile avvicendamento per cui l'un genere previene l'eccesso dell'altro: mentre si esercita il corpo, non si può pensare con molta contenzione. Sin qui si è ragionato: si consulti la sperienza e se ne avranno altre pruove. Non pochi sono i letterati che arrivano ad una tarda e felice vecchiezza; ed allora specialmente quando avvicendano le meditazioni con gli esercizj della persona. Vorrei che Quetelet avesse fatto distinzione tra *passione* e *patema*. Le passioni sono bene accompagnate da' patemi; ma possono i patemi essere segregati dalle passioni. Un ambizioso, ad esempio,

dee di necessità or gioire or rattristarsi, ora sperare ed or temere: ma chi paventa pericolo può esser senza passioni, almeno relative allo stesso pericolo. Or dirò che alle occasioni di malattie che ampiamente si estendono e fanno gran numero di vittime ciò che nuoce è la paura, e non verace passione. Ha ben torto Gouroff nel condannare gli ospizj de' trovatelli: i suoi argomenti non hanno peso. Il numero delle nascite illegittime non dipende per nulla dall'esservi detti ospizj. Infatti vi sono villaggi corrotti dove molte sono le nascite illegittime. È vero che nelle città il numero è maggiore; ma non è maggiore perchè sienvi gli ospizj degli esposti; è maggiore perchè vi ha maggior lascivia, e più facili occasioni di soddisfarla. Nè mi si opponga che anche ne' piccoli comuni si sa che vi sono nelle principali città ospizj a raccogliere i frutti illegittimi; perocchè vi sono molti villaggi in cui quelle che violarono il precetto della continenza non si attentano di violare quello della maternità, epperciò tengono i loro pargoletti e gli allattano. Dunque il primo argomento non regge. Il secondo è patentemente falso. Infatti dove mancano gli ospizj de' trovatelli sono più frequenti gl'infanticidj. Come mai un Gouroff non dubitò di emettere quella proposizione: I danni i quali procedono dalla massima mortalità sorpassano il bene che potrebbe derivare per l'impedir qualche infanticidio.? Un infanticidio è tal delitto, che fa orrore: se gli ospizj de' trovatelli ci desser la certezza d'impedirne un solo, sarebbero sol per questo commendevoli; ma molti e molti ne prevengono: dunque vi ha tanto maggior motivo di commendarli e promuoverli. Quanto alla mortalità de' mentovati ospizj, Gouroff l'esagera d'assai. La mortalità può emergere da varie cagioni, delle quali precipua è una mala amministrazione. Dunque si pensi ad instituire nuovi regolamenti, e a farli osservare. La mortalità de' carcerati dipende da parecchie cagioni; le une inevitabili, evitabili le altre. Alle inevitabili spettano i pa-

temi e la vita sedentaria. Le altre si possono prevenire od almeno temperare. Io non voglio entrare ne' cancelli della legislazione; tuttavia credo di non trascorrere oltre il mio uffizio se proporrò quanto mi suggerisce la medicina, anzi l'umanità. Alla conservazione del corpo sociale sono necessarie le pene, fra le quali quella della prigionia: ma le carceri non debbono essere insalubri: del che addurrò tre cagioni. La prima si è che il tenere i delinquenti in luoghi malsani è una crudeltà a' condannati, e per nulla utile agli altri: crudeltà a' condannati, perchè è un dar loro una continua agonía, il che è contrario all'intento della legge; è inutile agli altri, perchè, tranne quelli che o per proprio ministerio, o per cristiana carità frequentano le carceri, gli altri ignorano queste cotante severità per trarne profitto. In secondo luogo la pena della prigionia, secondo la legge, è assai minore della pena di morte. Ora il vivere in prigioni umide, scure, contaminate da miasmi è assai peggior del morire in un punto per mano del manigoldo. La terza ragione non si riferisce al delinquente, ma agl'innocenti. Le carceri insalubri, spezialmente se nell'abitato, diffondono largamente la loro pestifera influenza. La maggiore mortalità negli accusati che ne' già condannati mi par che si possa spiegare così. Coloro che sono accusati, debbono paventare il rigor della legge; hanno tuttora presenti tutti i loro reati; conoscono che sono degni di gravissime pene; sanno che i vindici delle leggi sono solertissimi per istrappar loro la confessione de' loro misfatti: questa continua agitazione debbe abbatterli: al contrario quando sono condannati facilmente si rassegnano alla loro sorte. Si vede che qui non si parla della pena capitale; perchè i condannati alla morte non possono entrare nel calcolo della mortalità per l'influenza della prigionia. Se non che i condannati a pene diverse dalla capitale debbono dividersi in due classi.

Coloro che rimangono nelle carceri sono in assai peggior condizione che quelli i quali vivono all'aria ad esercitare il corpo. Si presuppone che gli esercizj non sieno talmente violenti da tôrre ogni vigoria.

La statura ed il peso soggiacciono a notevoli differenze ne' varj individui costituti nella medesima età, e dotati della stessa vigoria: tuttavia se ne possono trarre congetture di molta probabilità. La statura dà lumi più precisi che non il peso; perchè questo dipende in gran parte dal grasso, il quale non somministra vigoria. Ma anche la considerazione della statura è soggetta a molte dubbiezze, quando non si abbia ad un tempo riguardo ad altre condizioni, e specialmente alla compattezza de' tessuti, particolarmente de' muscoli. Virey deduce la minore statura della donna da che arriva più presto alla pubertà, ed ha minore energia vitale: ma non si potrebbe credere tutto al contrario? cioè che il giunger più presto alla pubertà, e l'aver minor gagliardia, sieno la cagione per cui non possa pareggiare la statura del maschio? Non è più conforme di dire che la natura ha stabilito un tipo per ciascun sesso, acciocchè ciascuno potesse meglio compiere gli uffici suoi? Non credo che la durata delle età possa essere modificata dalle circostanze, salvi que' casi in cui ne segue malattia. Se non che nemmeno le malattie apportano notevoli differenze. Nelle contrade freddissime gli uomini sono di piccola statura, ma allorquando non hanno i mezzi di sostentamento: epperciò possono riguardarsi in uno stato morboso. E veramente in luoghi pure freddissimi, quando si hanno que' mezzi, osservansi alte stature. Ripugna che le malattie promuovano l'altezza della persona. È vero che i convalescenti appajono talvolta di maggiore statura, ma quest'apparenza si può dedurre dalla loro macilenza. A misura che maggiore è la superiorità dell'altezza sulla larghezza del corpo, maggiore apparisce la prima. La gagliardía vuol essere considerata sotto due rispetti. Talvolta si riferisce alla forza mu-

scolare; in altri casi alla resistenza che si può opporre alle cagioni morbose. Questa distinzione è del massimo rilievo. Gli autori che qui comentiamo considerano solamente la prima; e sono da condannare perchè non hanno fatto parola della seconda. Ma sulla forza muscolare avvertiremo che l'esercizio, solchè non sia smodato, conferisce ad accrescerla. Per questo la mano destra è più gagliarda della manca: infatti in coloro che valgonsi abitualmente della mano sinistra trovasi maggior vigoría in questa, e negli ambidestri la gagliardía è pari nelle due mani. Tra la circolazione e la respirazione vi passa una strettissima corrispondenza. I polmoni sono fatti pel sistema irrigatore. Il sangue è stimolo opportuno al cuore ed alle arterie mercè l'ossigeno: il sangue perde questo principio nella nutrizione e nelle secrezioni: dunque nelle vene ne è povero: ne ricupera per la respirazione. Ne' battiti del cuore vi sono molte varietà: per quello che spetta al presente assunto ne noteremo una, ed è che altro è polso frequente, ed altro polso celere. La frequenza si riferisce al numero de' battiti; la celerità alla forza de' medesimi. Nell'uomo adulto il polso dà sessanta battiti in un minuto primo: quando il numero è maggiore, il polso dicesi frequente; quando la pulsazione è fuggente, il polso dicesi celere. Sovente la frequenza e la celerità sono insieme associate; ma in altri casi il polso è frequente e tardo, celere e raro. Nè confondansi insieme *polso* e *pulsazione*. Pulsazione o battito è la percossa che imprime nel dito di chi l'esplora: dal numero di più pulsazioni ne emerge il polso. Talvolta due pulsazioni sono sufficienti; in altri casi ve ne vogliono assai più. Due pulsazioni bastano a determinare se il polso sia frequente o raro, se sia celere o tardo: ma a conoscere l'intermittenza ve ne vogliono assai più. Talfiata ogni venti o più pulsazioni avvi l'intermissione, cioè manca una pulsazione secondo il consueto.

Non si può ammettere l'uomo morale medio, al-

meno nella statistica, perchè in questa si esaminano i varj gradi delle facoltà morali nelle varie circostanze. Se si trattasse di filosofia morale, si dovrebbe rappresentare un modello di virtù. Questo non sarebbe di un uomo medio, ma d'un uomo perfetto. Dunque nemmanco nella filosofia morale si dee cercare l'uomo medio. Nella statistica, è vero, debbonsi valutare tutte le condizioni e circostanze che influiscono sull'uomo; ma queste sono molte e diverse; dunque è impossibile aver un termine medio. La memoria e l'immaginazione si potrebbero comprendere insieme, per quello che ragguarda all'uomo morale. Avrebbe anzi dovuto tener conto del vario grado di sensibilità. Nè varrebbe l'oppormi che la sensibilità spetta al fisico: perocchè primieramente non appartiene per intero al fisico, e poi anche la memoria e l'immaginazione sono molto temperate dalle varie condizioni del sistema nervoso. Ma poichè il vario grado di memoria e d'immaginazione è in ragione del maggiore o minor grado di sensibilità, possiamo passar sopra questo punto dell'Autore. Ma non possiamo scusarlo in quello che non abbia rammentata la volontà, che è pur dessa un elemento dell'uomo morale. Gli ingegni presentano molte differenze: delle quali le une sono primarie e le altre secondarie. Sì le une che le altre si riferiscono od al grado od allo scopo. Non tutti gl'ingegni sono fatti per qualsiasi disciplina. Per iscopo intendo il genere di studj cui ciascuno è inclinato; epperciò dalla natura destinato. Il grado poi si riferisce alla maggiore o minore eccellenza in quella disciplina cui l'ingegno è sospinto. Dal che si vede che le due condizioni vogliono essere insieme considerate; perchè quell'ingegno che farebbe rapidi progressi in quella parte cui è fatto per natura, in qualsiasi altra si porgerebbe torpido. Rispetto al grado, il Machiavelli divide gl'ingegni in eccellentissimi, eccellenti, inutili. Gli eccellentissimi possono poggiar alto di per sè: soglionsi appellar *genj* od ingegni creatori. Gli eccellenti coll'op-

portuno ammaestramento fanno grandi progressi. Gli inutili con tutto il possibile ammaestramento rimangonsi sterili. A noi pare che tra gli eccellenti e gl'inutili dovrebbonsi ammettere gl'ingegni mezzani. Non trovo presso gli autori una classificazione degl'ingegni relativa allo scopo. Io proporrei questa. Gl'ingegni dividonsi in quattro classi: d'immaginazione, di memoria, di raziocinio, universali. Qui distingno l'immaginazione dalla memoria, non già che le creda due distinte facoltà, ma due gradi o modi d'una medesima facoltà; l'immaginazione procede da molta sensibilità; la memoria da minore sensibilità e maggiore energia. I poeti, i musici, i pittori, gli scultori sono immaginosi. Gli studiosi della natura e gli storici hanno una tenace memoria. I filosofi abbisognano di robusto ragionamento. Gli oratori costituiscono la quarta classe, siccome quelli che debbono accoppiare in sè una fervida immaginazione, una felice memoria, un profondo raziocinio. Ma ciascuna di dette classi dividesi in parecchi ordini. I poeti, ad esempio, non possono essere eccellenti in ogni genere: e così dicasi di tutte le classi d'ingegni. Le differenze che n'emergono sono secondarie, e procedono da varie cagioni, ma specialmente dal vario temperamento. Un sanguigno è più fatto per la poesia erotica; un bilioso per la tragedia e per la satira; un melanconico per l'elegia. Dappoichè nel succedersi delle età, la sensibilità si modifica, epperciò si modifica pure l'immaginazione e la memoria, così gl'ingegni debbono soggiacere a mutamenti. Ma questi sono sempre assai circoscritti: sembrano limitarsi alla sensibilità. Infatti chi in giovinezza cantò amori, in virilità canterà battaglie; ma non diverrà per questo nè uno storico, nè un botanico, nè un filosofo. Chi non è filosofo a venti anni, no'l sarà nè a quaranta, nè a sessanta. L'oratore potrà perfezionarsi col tempo; ma non può farsi, quando non ne diede pruove in giovinezza. Gli studj sono più spesso eccitati dalle passioni che non eccitatori delle

medesime. L'eccellenza del Petrarca nella poesia non fu la cagione dell'amor suo; ma l'amore gli dettò carmi. Se non che poi la cagione e l'effetto si confondono insieme. Petrarca s'innamorò di Laura; perciò la cantò: cantandola, accrebbe l'affetto. Non si può determinare l'eccellenza degl'ingegni dal minor tempo che consumarono nel dettare le loro scritture. Primieramente vi ha discipline che non si possono coltivare di continuo, ossia in qualunque tempo, ma addomandano un' ispirazione. Milton non poteva comporre il suo *Paradiso perduto* che in certa stagione dell'anno. Questa ispirazione si richiede specialmente ne' genj e negli oratori. I poeti invocano le muse: ma non sempre le muse rispondono loro. Gli oratori possono preparare materiali; ma non sono sempre in istato da disporli, e da imprimere loro quella forza per cui gli animi ne vengano signoreggiati. La storia è affatto contraria al criterio proposto da Quetelet. Virgilio consumò molti anni nello scrivere l'*Eneide:* Ovidio era così pronto in verseggiare, che non poteva scrivere in prosa; l'Ariosto componeva con tutta facilità; il Tasso pesava tutte le parole, e tuttavia niuno potrà con giustizia dar la palma ad Ovidio ed Ariosto e negarla a Virgilio e Torquato. Tutti e quattro ne sono degnissimi; ma se si dovesse decidere sulla preminenza, forse molti sarebbero per li cantori di Enea e di Goffredo; perchè in Ovidio ed Ariosto si ammira la vivacità dell'immaginazione, dono di natura; ma negli epici all'immaginazione si aggiunge la profondità della filosofia, dono sì di natura, ma tale che addomanda pure lunghezza di severa meditazione. Non tutte le malattie mentali sono in ragione del grado d'intelligenza: ma solo la manía e la melanconía. L'imbecillità si osserva quasi sempre in coloro che sono di grossa pasta. Appositamente Esquirol fece due classi di alienati; cioè la follía e l'idiotismo. Osservo tuttavia che il vocabolo di follía è assai ambigno; perchè sovente è adoperato a rappresentare l'imbecillità.

Digitized by Google

La manía (e qui comprendo pur la melanconía) è un'aberrazione delle funzioni del comune sensorio : ma non sempre per sopraeccitamento. E quanto al comprendere la melanconía nella denominazione di manía è da avvertire che i moderni per *manía* intendono qualsiasi alienazione di mente : la dividono poi in olomanía e monomanía, secondochè il delirio versa intorno a tutti gli oggetti, od intorno ad un solo oggetto ed alle idee associate. Dal che si scorge che l'olomanía risponde alla manía nel senso che veniva già adoperato, e la monomanía alla melanconía. La società non si può riguardare come cagione della manía. Non si può rivocare in dubbio che l' uomo è fatto per la società È vero che nella società vi sono varie cagioni che predispongono o danno occasione alla manía ; ma sono eventuali. Per altra parte l' uomo fuori della società avrebbe altre cagioni di manía; e quasi inevitabilmente sarebbe fatuo. Sovente la manía procede da cagioni morali : ma anche talfiata è prodotta da malattie fisiche, come da infiammazione del cervello, da atonia del medesimo. L'idiotismo può pur dipendere da cagioni morali. Il vocabolo *demenza* è assai equivoco : perchè con esso ora si espresse l'imbecillità, altre volte qualsiasi alienazione mentale ; qui sembra confondersi colla imbecillità. Nelle nostre contrade è rarissimo di veder donna ubbriaca. La proporzione proposta debbesi limitare all'Inghilterra. Ciò che contribuisce di più ad accrescere il numero de' suicidj si è l'abuso de' godimenti. Chi vuotò la tazza del piacere, ha a peso la vita. Il che è un grande argomento che l'uomo non è fatto per li piaceri fisici. Fra noi rarissimi sono i casi di donne suicide. Questo dipende dall' esser desse più religiose. Anche le viziose non mancano del fondamento di religione, che è il timore di Dio. Chi è avvezzo a pensare che vi ha un Dio giudice ed una vita futura, difficilmente si uccide. I maschi sono spezialmente soggetti alla vergogna di essere stati delusi o traditi nell'amore. Al contrario la pas-

sione che è più funesta alle donne è la gelosia; e questa è più frequente nelle maritate che nelle fanciulle. I giurisperiti fanno divario tra *crime* e *delitto*. Qui si pareggiano. Presso quelli veramente sono varj gradi di violazione della legge. L'infanticidio è pressochè sempre commesso dalla donna che fu vittima della seduzione. È assai rado che altre donne od uomini se ne rendano colpevoli o complici; perchè questo delitto importa una fortissima perturbazione d'animo; la quale non può essere che nella sedotta. Qualsiasi altra donna anzi la distorrebbe da cotanto misfatto. Fra i maschi solo il seduttore potrebbe rendersi complice: ma ciò è assai raro; perchè siffatta genia dappoichè è venuta nel suo intento, non si cura punto della sua vittima. Quando poi volessimo supporre che un uomo pentito del suo fallo pigliasse cura della misera, ne impedirebbe il delitto. L'unica cagione dell'infanticidio è una malintesa vergogna. Dico malintesa, perchè debbe aversi vergogna del peccato; ma per pentirsene, e non per aggiungere ad un peccato un crime esecrando. Non esser la povertà (chè la miseria di cui parla l'Autore debbesi interpretare per povertà) la cagione d'infanticidio, ne abbiamo prove quotidiane, chè qua là ci abbattiamo in povere cariche ed attorniate da bambini e fanciulletti. Per me io sono d'avviso che l'abuso dell'acquarzente sia una cagione remotissima de' delitti. È vero che gli ubbriaconi commettono delitti: ma l'ubbriachezza è anzi effetto del vizio, o viene in aggiunta ad altri vizj. Infatti vi ha contrade in cui gli uomini sono dediti al vino ed all'acquarzente, e tuttavia di mite natura. Intanto non si può negare che l'ubbriachezza può alcunchè eccitare la tendenza al delitto, la quale si ha per altre cagioni, e spezialmente per l'irreligione. La definizione delle rivoluzioni proposta da qualche vivente scrittore di cose politiche, e seguita da Quetelet, non è per nulla esatta. Il più delle volte le rivoluzioni sono ordite da uomini ambiziosi, che fanno

nascere disordini per poi accagionarne il Governo, che esagerano i mali, che appongono calunnie a solo intendimento di abbattere chi regna ed usurpare il seggio. La vera civiltà non può essere scompagnata dalla Religione. Questa previene le rivolte e le guerre ambiziose ed ingiuste. È da lodare Quetelet per avere confessato che la statistica non fia mai che una disciplina congetturale. A' dì nostri si scorge assai zelo per la statistica. Diciamo la verità, eziandio col pericolo d'incorrere nella taccia di sprezzatori del moderno progresso: la statistica è utile a' Governi, perchè all' uopo mette avanti idee che o richiamano dottrine già imparate, od allettano a consultare scrittori: ma chi si accontentasse di svolgere specchi statistici, non potrà mai acquistar sode cognizioni in qualsiasi parte dell'umano sapere.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

005707257

D10148 6 9

Digitized by Google

INDICE

Al benigno Lettore . . . . . Pag. 5

Discorso I. *Rosmini* . . . . . » 7

» II. » . . . . . » 25

» III. » . . . . . » 57

» IV. » . . . . . » 85

» V. » . . . . . » 125

» VI. *Gioberti* . . . . . » 151

» VII. *Schlegel* . . . . . » 185

» VIII. *Brougham* . . . . . » 243

» IX. *De-Lourdoueix* . . . . . » 277

» X. *Alletz* . . . . . » 321

» XI. *Quetelet* . . . . . » 345

Digitized by Google

Digitized by Google

RECENTI EDIZIONI

DELLA DITTA

Pirotta e C. di Milano.

(I prezzi sono in Lire Austriache.)

NAPOLEONE LEGISLATORE E GUERRIERO. Saggio di Camillo Paganel. *Vol. 2 gr. in carta velina. Lir.* 4.

MEMORIE DEL **GENERALE SAVARY**, ministro della Polizia generale dell'ex Impero Francese. *Vol.* 4, *lir.* 12.

ESTRATTI DELLE **MEMORIE** DEL PRINCIPE DI **TALLEYRAND-PÉRIGORD**, raccolte ed ordinate dalla signora O... di C...; prima traduzione italiana di Antonio Piazza. *Vol.* 4, *lir.* 12.

N. B. Di quest'opera, essendone quasi totalmente esaurita l'edizione, le poche copie che ci rimangono non si danno che a quelli che acquistano tutte le altre *Memorie Contemporanee*, cioè le seguenti opere:

MEMORIE SULLA **EX-REGINA ORTENSIA** E LA FAMIGLIA EX-IMPERIALE, di madamigella Cochelet (Madama Parquin) lettrice della Regina. *Vol.* 3, *lir.* 6.

MEMORIE INTORNO A **ZUMALACARREGUI**, ed alle prime campagne di Navarra. *Vol.* 2, *col ritratto del generale spagnuolo, lir.* 6.

DI COSTANTINA e del dominio francese in Africa, dei signori Desmarest e Rodrigues. *Un vol., lir.* 2.

I PRIGIONIERI D'ABD-EL-KADER, o cinque mesi di schiavitù tra gli Arabi, del signor A. De France, alfiere di vascello. *Vol.* 2, *col ritratto di Abd-el-Kader, ed il piano di Tekedemta, lir.* 5.

IL DOTTOR FRANCIA E **IL PARAGUAY**. Opera dei signori Rengger e Longchamp. *Un vol., con* fac-simile *della scrittura del dott. Francia, lir.* 2. 50.

LA VANDEA E MADAMA del generale Dermoncourt. *Un vol., lir.* 2.

FASTI ED ANEDDOTI DEL MARESCIALLO **CONTE DI LOBAU**. *Opuscolo con ritratto, cent.* 75.

Elegante è l'edizione delle surriferite Operette, tutte nel formato di 18.°, carta velina, le quali fanno parte di una Raccolta di *Memorie Contemporanee.*

SOTTO IL TORCHIO:

MEMORIE E CARTEGGIO DEL GENERALE **LAFAYETTE**, compendiate e liberamente tradotte.

MEMORIE DEL GENERALE **LAVALLETTE**, Direttor Generale delle Poste dell'ex-Impero Francese.

Digitized by Google